50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 47 23 NOVEMBRE 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je viens de lire, dans la *Revue Thomiste*, les articles du P. Hugueny, *Le scandale édifiant d'une Exposition coloniale*. Je trouve que l'auteur s'écarte beaucoup de l'enseignement traditionnel. D'une part, il admet un petit nombre d'élus ; mais, d'autre part, l'enfer auquel il condamne la grosse majorité des êtres humains ne ressemble guère à l'enfer du catéchisme.

Par ailleurs, il attaque vivement M. l'abbé Glorieux à propos de deux études théologiques, dont la première eut un grand succès auprès des lecteurs de *l'Union missionnaire du Clergé de France*.

Serait-il possible à l'*Ami* de nous donner son avis sur ces questions vraiment passionnantes ?

R. — Les deux articles du P. Hugueny, O. P., ont été publiés dans la *Revue Thomiste*, 1933, p. 217-232 et 533-567 [1]. Les études de M. Glorieux ont pour titres exacts : 1° *De la nécessité des missions ou du problème du salut des infidèles*, Supplément de *l'Union missionnaire*, janvier 1933, p. 5-26 ; 2° *Endurcissement final et grâces dernières*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1932, p. 865-892.

Nous donnerons d'autant plus volontiers notre avis sur ce débat que l'article de la *N. Rev. théologique*, d'une façon discrète, mais suffisamment marquée, s'applique à réfuter notre étude sur la thèse du Dr Chevrier (*Ami* 1932, p. 130-140).

Nous ne nous arrêterons pas aux détails. Mais notre analyse et nos observations porteront sur trois points : 1° La possibilité du salut pour les infidèles et le rôle des missions ; 2° Les grâces de conversion au moment de la mort ; 3° L'état des damnés par rapport à la miséricorde et à la sagesse divines.

I

L'*Ami* a jadis publié une longue étude sur les conditions théologiques et la possibilité du salut pour les infidèles (1925, p. 352-363). Cet article a été signalé avec beaucoup de bienveillance par les directeurs de l'*Union missionnaire*. Nous y disions que la foi surnaturelle était nécessaire, d'une nécessité de moyen absolue, aux infidèles pour faire leur salut ; que cette foi surnaturelle leur était possible ; et qu'enfin l'infidèle de bonne volonté pouvait arriver à l'acte parfait d'amour de Dieu qui justifiait son âme. Mais, prudemment, nous avons gardé le silence sur la question de fait : En réalité, les infidèles parviennent-ils en grand nombre à faire leur salut ?

Sans envisager expressément cet aspect concret du problème, M. Glorieux laisse percer ses préférences, puisqu'il entend parler de « la possibilité pratique du salut pour le sauvage. » Le problème est ardu. Les païens sont par hypothèse ceux auxquels n'est pas parvenue la révélation chrétienne : comment pourront-ils connaître Dieu de la connaissance de foi indispensable au salut ? Ce sont aussi ceux qui n'ayant reçu ni prédication évangélique, ni baptême, ne sont pas justifiés ; ceux qui, ignorant l'Eglise, sont privés de ses secours, tout spécialement des sacrements : comment, avec quelque apparence de vérité, prétendre qu'ils aient à leur disposition de quoi observer la loi ?

La solution proposée par le cardinal Billot, — les païens dans l'ignorance de Dieu sont destinés aux Limbes, — n'est pas recevable, parce qu'elle ne cadre pas avec les données expérimentales qu'une connaissance plus approfondie des peuplades dites primitives pourrait fournir ; parce qu'elle n'est pas applicable à quantité de païens instruits et capables de connaître Dieu ; enfin et surtout parce qu'elle ne répond pas aux exigences de la Rédemption, qui a pour but le salut des âmes.

Faut-il admettre que les infidèles purement négatifs seraient sauvés à moindres frais, avec une foi purement implicite ? Mais on sait que la foi surnaturelle à certaines vérités est nécessaire de nécessité de moyen et, « si la nécessité du baptême-sacrement est de précepte [1], la nécessité de la grâce sanctifiante est de moyen » (p. 15).

Ayant ainsi posé la difficulté, M. G. s'efforce de la résoudre. Pour montrer comment l'infidèle, sans le secours de la prédication extérieure, peut néanmoins parvenir à la foi surnaturelle, il s'en tient aux explications que nous avions proposées : extraordinairement, intervention miraculeuse de Dieu ; normalement, permanence des éléments essentiels de la révélation primitive dans des croyances religieuses plus ou moins entachées d'erreur. La justification pourra suivre, si le sauvage, agissant selon les indications de sa conscience plus ou moins claire, cherche à conformer sa volonté à une volonté supérieure : *Facienti quod*

[1] Edités en brochure sous ce titre : *Le scandale édifiant d'une Exposition missionnaire*, in-8 de 64 p., 3 f. ; Editions de la *Revue Thomiste*, à St-Maximin (Var).

[1] Plus exactement : la nécessité du baptême-sacrement est *de moyen relative*.

INTENTIONAL SECOND EXPOSURE

jeudi dans l'octave de la Pentecôte, octave privilégiée de premier ordre, il fallait la transférer après celle-ci, au premier jour non occupé par une fête double de 1re ou de 2e classe, c'est-à-dire, si nous connaissons bien votre calendrier diocésain, au lundi 12 juin, lendemain de la fête de la T. Ste Trinité. (Cf. Nouv. rub. du Bréviaire, tit. IV, n. 3).

Voici comment, dans le cas, devait être rédigé votre *Ordo* paroissial.

Le 8 juin. — Messe appliquée *pro populo,* en raison de l'incidence de la fête patronale et malgré la translation accidentelle de cette fête. (Cf. canon 339, § 3 ; S. R. C., 5 déc. 1868, n. 3189, ad 1).

Le dimanche 11. — Aux 2es vêpres de la T. Ste Trinité, mémoire seulement de l'office suivant de S. Médard, puis du dimanche.

Le 12. — S. Médard, évêque et confesseur, patron principal du lieu (du 8 juin), double de 1re classe, avec, cette année, un reste d'octave commune. (M. t. v.). — A laudes et aux messes privées, mémoire seulement de S. Jean de Saint-Facond, confesseur (double, ℣. *Amavit).* — A toutes les messes, *Credo,* et de même pendant l'octave. — Aux 2es vêpres, mémoire seulement de la fête suivante.

Le 13 (6e jour de l'octave de S. Médard [1]). — S. Antoine de Padoue, confesseur, double. — A matines, leçons du 1er nocturne : *Incipit liber primus Regum,* avec leurs répons (de la veille). — A laudes et à la messe, mémoire de l'octave (℣ *Amavit).* — A partir du capitule, vêpres de la fête suivante (ant. *O Doctor),* mémoire de S. Antoine, puis de l'octave (℣ *Elegit eum).*

Le 14. — S. Basile, évêque, confesseur et docteur de l'Eglise, double. – A laudes et à la messe, mémoire de l'octave (ant. *Sacerdos et pontifex,* ℣ *Amavit).* — 1res Vêpres de la fête du Saint-Sacrement, sans mémoire.

En occurrence cette année avec une fête du Seigneur du rite double de 1re classe pour l'Eglise universelle, le jour octave de S. Médard devait être omis complètement. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. VII, n. 1, et *Not. in præc. tab.,* n. 5).

Le 25 juin. — Solennité transférée de la Saint-Médard. (Cf. S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, VI).

Q. — 1° La T. Ste Trinité étant titulaire de mon église, j'en fais l'octave jusqu'au jeudi suivant exclusivement, jour de la fête du Saint-Sacrement ; puis, je cesse de faire mémoire de l'octave durant l'octave du Saint-Sacrement. Ai-je raison ?

2° La fête du T. S. Cœur de Marie, titulaire d'une église, doit, en cas d'occurrence avec la Saint-Jean, être renvoyée pour cette église au premier jour libre, c'est-à-dire *in casu* au lundi 26 juin. Est-il exact que son octave se compte alors non à partir du 26 juin, mais à partir du 24, et que par conséquent elle se termine le même jour que l'octave de S. Jean-Baptiste ?

R. — Ad I. Lorsque la fête du Saint-Sacrement eut obtenu dans l'Eglise universelle les mêmes privilèges liturgiques que ceux dont jouit depuis longtemps l'octave de l'Epiphanie (S. R. C., 24 juillet 1911, n. 4273, v) [1], on se demanda presque aussitôt si des octaves communes éventuellement en cours, v. g. celle d'un titulaire d'église, ne devaient pas cesser complètement à partir du jeudi de la Fête-Dieu [2]. De vrai, quelques décrets antérieurs de la S. C. des Rites [3] avaient prescrit la cessation de ces dernières octaves à partir de ce même jour, dans certains diocèses ou dans certains Ordres religieux dans lesquels l'octave du Saint-Sacrement avait déjà autrefois, par indult, les privilèges susdits.

Le doute ne tarda pas à être résolu par la même S. C. : « Utrum, adveniente festo Commemorationis solemnis Ssmi Corporis D. N. J. C., continuari adhuc debeant octavæ inchoatæ : et an sua octava gaudeat festum aliquod duplex 1 classis intra hanc octavam privilegiatam occurrens ? — RESP. *Affirmative ad utrumque.* » S. R. C., 17 nov. 1911, n. 4280, ad 1) [4].

A ce décret les Nouvelles rubriques du Bréviaire n'ont apporté aucune modification. Il y est stipulé, au contraire, qu'en cas d'occurrence d'une octave commune avec une octave privilégiée de deuxième ordre [5], on doit faire l'office de celle-ci avec mémoire de celle-là. (Cf. *Tab. occurr.).* En conséquence, les décrets opposés, allégués ci-dessus, sont à regarder comme abrogés, et notre lointain consultant doit faire mémoire de l'octave de la T. Ste Trinité à l'office et à la messe du vendredi et du samedi de l'octave du Saint-Sacrement, sauf en l'occurrence d'une fête double de 1re classe, et commémorer *juxta rubricas* le jour octave de la T. Ste Trinité, après la commémoraison de l'octave du Saint-Sacrement, à l'office et à la messe du dimanche dans cette dernière octave [6].

Ad II. Les Nouvelles rubriques du Bréviaire (tit. IV, n. 8) sont formelles : le jour octave de n'importe quelle fête accidentellement transférée ne se transfère pas ; on le célèbre ou on l'omet à son incidence ordinaire, suivant les règles de l'occurrence.

A cela, il n'y a que deux exceptions, concernant : l'une, l'octave éventuelle du T. S. Nom de Jésus ; l'autre, celle de la Sainte Famille *(ibid.).*

Dans l'hypothèse envisagée par notre consultant, l'octave du T. S. Cœur de Marie doit donc se terminer le 1er juillet, en même temps que l'octave de S. Jean-Baptiste, et, à l'office et à la messe du Précieux Sang, elle est commémorée en second lieu [7].

[1] Voir ci-dessus, p. 751, col. 2, *ad II.*

[1] Cf. *Ami* 1911, p. 782.
[2] Cf. *Ephemerides liturg.,* 1911, p. 541, 595 et 672.
[3] S. R. C., 22 avril 1741, n. 2360 ; — 11 sept. 1847, n. 2954 ; — 26 mars 1898, n. 3989.
[4] Cf. *Ami* 1911, p. 1151.
[5] On sait qu'actuellement l'octave du Saint-Sacrement est une octave privilégiée de deuxième ordre.
[6] Cf. *Ephemerides liturg.,* 1926, p. 347.
[7] Cf. Nouvelles rubriques du Bréviaire, tit. II, n. 1, et tit. III, n. 1.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 15 novembris 1933.
EUG. LINDECKER, *Vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 47 23 NOVEMBRE 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je viens de lire, dans la *Revue Thomiste*, les articles du P. Hugueny, *Le scandale édifiant d'une Exposition coloniale*. Je trouve que l'auteur s'écarte beaucoup de l'enseignement traditionnel. D'une part, il admet un petit nombre d'élus ; mais, d'autre part, l'enfer auquel il condamne la grosse majorité des êtres humains ne ressemble guère à l'enfer du catéchisme.

Par ailleurs, il attaque vivement M. l'abbé Glorieux à propos de deux études théologiques, dont la première eut un grand succès auprès des lecteurs de *l'Union missionnaire du Clergé de France*.

Serait-il possible à l'*Ami* de nous donner son avis sur ces questions vraiment passionnantes ?

R. — Les deux articles du P. Hugueny, O. P., ont été publiés dans la *Revue Thomiste*, 1933, p. 217-232 et 533-567 [1]. Les études de M. Glorieux ont pour titres exacts : 1° *De la nécessité des missions ou du problème du salut des infidèles*, Supplément de *l'Union missionnaire*, janvier 1933, p. 5-26 ; 2° *Endurcissement final et grâces dernières*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1932, p. 865-892.

Nous donnerons d'autant plus volontiers notre avis sur ce débat que l'article de la *N. Rev. théologique*, d'une façon discrète, mais suffisamment marquée, s'applique à réfuter notre étude sur la thèse du Dr Chevrier *(Ami* 1932, p. 130-140).

Nous ne nous arrêterons pas aux détails. Mais notre analyse et nos observations porteront sur trois points : 1° La possibilité du salut pour les infidèles et le rôle des missions ; 2° Les grâces de conversion au moment de la mort ; 3° L'état des damnés par rapport à la miséricorde et à la sagesse divines.

I

L'*Ami* a jadis publié une longue étude sur les conditions théologiques et la possibilité du salut pour les infidèles (1925, p. 352-363). Cet article a été signalé avec beaucoup de bienveillance par les directeurs de l'*Union missionnaire*. Nous y disions que la foi surnaturelle était nécessaire, d'une nécessité de moyen absolue, aux infidèles pour faire leur salut ; que cette foi surnaturelle leur était possible ; et qu'enfin l'infidèle de bonne volonté pouvait arriver à l'acte parfait d'amour de Dieu qui justifiait son âme. Mais, prudemment, nous avons gardé le silence sur la question de fait : En réalité, les infidèles parviennent-ils en grand nombre à faire leur salut ?

Sans envisager expressément cet aspect concret du problème, M. Glorieux laisse percer ses préférences, puisqu'il entend parler de « la possibilité pratique du salut pour le sauvage. » Le problème est ardu. Les païens sont par hypothèse ceux auxquels n'est pas parvenue la révélation chrétienne : comment pourront-ils connaître Dieu de la connaissance de foi indispensable au salut ? Ce sont aussi ceux qui n'ayant reçu ni prédication évangélique, ni baptême, ne sont pas justifiés ; ceux qui, ignorant l'Eglise, sont privés de ses secours, tout spécialement des sacrements : comment, avec quelque apparence de vérité, prétendre qu'ils aient à leur disposition de quoi observer la loi ?

La solution proposée par le cardinal Billot, — les païens dans l'ignorance de Dieu sont destinés aux Limbes, — n'est pas recevable, parce qu'elle ne cadre pas avec les données expérimentales qu'une connaissance plus approfondie des peuplades dites primitives pourrait fournir ; parce qu'elle n'est pas applicable à quantité de païens instruits et capables de connaître Dieu ; enfin et surtout parce qu'elle ne répond pas aux exigences de la Rédemption, qui a pour but le salut des âmes.

Faut-il admettre que les infidèles purement négatifs seraient sauvés à moindres frais, avec une foi purement implicite ? Mais on sait que la foi surnaturelle à certaines vérités est nécessaire de nécessité de moyen et, « si la nécessité du baptême-sacrement est de précepte [1], la nécessité de la grâce sanctifiante est de moyen » (p. 15).

Ayant ainsi posé la difficulté, M. G. s'efforce de la résoudre. Pour montrer comment l'infidèle, sans le secours de la prédication extérieure, peut néanmoins parvenir à la foi surnaturelle, il s'en tient aux explications que nous avions proposées : extraordinairement, intervention miraculeuse de Dieu ; normalement, permanence des éléments essentiels de la révélation primitive dans des croyances religieuses plus ou moins entachées d'erreur. La justification pourra suivre, si le sauvage, agissant selon les indications de sa conscience plus ou moins claire, cherche à conformer sa volonté à une volonté supérieure : *Facienti quod*

[1] **Edités en brochure sous ce titre : *Le scandale édifiant d'une Exposition missionnaire*, in-8 de 64 p., 3 f. ; Editions de la *Revue Thomiste*, à St-Maximin (Var).**

[1] **Plus exactement : la nécessité du baptême-sacrement est *de moyen relative*.**

in se est, Deus non denegat gratiam. De ces principes théologiques incontestables, M. G. conclut qu'il ne faut pas désespérer du salut des sauvages, et, sans préciser dans quelle proportion ce salut sera réalisé, il s'en tient à une formule consolante, empruntée à l'abbé de Tourville : « Si l'on dressait deux cartes du monde, l'une teintée en bleu, couleur du ciel, marquant par des nuances graduées ce qu'on peut constater du degré des moyens de salut chez les divers peuples, l'autre en rouge, pour figurer la lumière et qui marquerait les divers degrés d'extension et d'intensité de la révélation dans le monde, on serait étonné peut-être de voir *combien largement s'étendent* ces nuances sur la surface du globe » (p. 18).

Cette solution optimiste s'affirme davantage encore plus loin, à l'occasion de la « nécessité de l'apostolat missionnaire. » Si le salut est pratiquement possible pour tous, « *l'apostolat missionnaire ne sera donc pas une condition* sine qua non *de vie pour le païen* » (p. 19). Le problème de l'apostolat « *n'est pas tant question de vie ou de mort que de plénitude,* » quoique cependant nul ne conteste qu'il le soit aussi bien souvent (p. 20). Mais, même « *en admettant qu'il soit uniquement problème de plénitude*, de quel droit l'écarterions-nous et le déclarerions-nous moins intéressant » ? Donc, « dans la question de l'apostolat missionnaire, c'est bien la vie divine plus ou moins abondante qui est en jeu » (p. 20, 2e col.). Il ne s'agit pas uniquement de conversion et de foi, mais encore de persévérance, de pratique du bien, d'observation de la volonté divine *usque in finem*. Or, les secours nécessaires pour atteindre ce but sont mis à la disposition des fidèles par l'Eglise, qui provoque ainsi l'épanouissement de la vie surnaturelle dans les âmes. Et, à l'égard du sauvage, l'Eglise doit jouer le même rôle qu'à l'égard des fidèles. « La volonté salvifique permettra au sauvage, espérons-le, de parvenir au minimum de foi indispensable ; puis, à la justification ; puis, s'il est de bonne volonté, par la docile observation de la loi telle qu'il la connaît, à la persévérance finale, et au salut. A lui s'applique la distribution libre des grâces actuelles immédiates, dont il a, comme tout homme, un besoin absolu. Pour lui aussi joue la communion des saints. A ces divers points de vue, *son cas n'est ni pire, ni meilleur que le nôtre* » (p. 22, 2e col.).

Mais c'est pour poursuivre sa marche en avant qu'il rencontrera les plus grandes difficultés ; pour garder sa vie, pour l'épanouir, pour se relever de ses fautes, pour monter même dans les degrés supérieurs de la vie surnaturelle, l'Eglise doit être là : « Tant que l'organisation de l'Eglise ne s'est pas implantée, tant qu'elle n'est pas devenue l'hôte, le soutien, tant qu'elle ne parle pas la langue, qu'elle ne comprend pas les besoins, qu'elle ne s'est pas faite indigène, stable, établie, comme les sauvages convertis sont des frères pauvres ! Aucun des avantages énumérés... ne leur est assuré » (p. 24).

Nous avons cité et résumé assez largement, afin que le lecteur se rende plus facilement compte de la réelle difficulté qu'on éprouve à saisir le fond même de la pensée de M. Glorieux. A certains moments, on croirait que la prédication extérieure du missionnaire n'est pas nécessaire pour le mouvement de conversion initiale et qu'elle est simplement utile, le cas des sauvages n'étant, à ce point de vue, ni pire ni meilleur que le nôtre ; et pourtant sans l'Eglise, le sauvage, même converti, n'est qu'un frère pauvre. D'autres fois, on croit saisir que la prédication extérieure est bien souvent question de vie ou de mort. Ces imprécisions, sans doute voulues de l'auteur afin de retirer prudemment à un endroit ce qu'il a avancé peut-être avec trop d'assurance ailleurs, ne permet pas de porter un jugement précis sur sa doctrine. Les principes théologiques qu'il invoque sont excellents. Mais, parce qu'il laisse entendre que *tous* les païens peuvent, *pratiquement,* avoir, presque au même titre que les fidèles, les grâces du salut, on se demande s'il n'a pas exagéré les largesses de la miséricorde divine et restreint le rôle prépondérant de l'Eglise catholique : non seulement, dirions-nous, question de plénitude, mais encore et *avant tout* question de vie ou de mort.

Le P. Hugueny est sévère pour certaines des propositions de M. Glorieux. Ce sont celles-là mêmes que nous avons soulignées dans le texte : « Ces propositions, déclare le théologien dominicain, nous paraissent inacceptables, tellement la pensée qu'elles expriment ressemble à celle de la proposition 17e condamnée dans le *Syllabus :* « Du moins il faut avoir bon espoir du salut de toutes les âmes qui ne se trouvent d'aucune façon dans la véritable Eglise du Christ. » Pour ne point tomber dans cette erreur, il nous faut garder l'opinion traditionnelle et dire : « *L'apostolat missionnaire est une question de vie ou de mort pour le plus grand nombre des infidèles, et de plénitude de vie pour tous* » (p. 559-560).

Il y aurait donc une erreur de perspective chez M. G. Et le P. Hugueny croit en découvrir la racine dans la façon dont le théologien lillois interprète I Tim, II, 1-3 : « Notre Dieu Sauveur... veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » En fonction de ce texte, peut-on dire que « Dieu veut, d'une volonté sincère, réelle, le salut de toute l'humanité, de tous les hommes, collectivement et individuellement » ? Le P. H. nous déclare « qu'aux questions mal posées on ne peut faire que des réponses sottes » (p. 545).

De fait, on constate avec surprise qu'en exposant la thèse de la volonté salvifique de Dieu par rapport au salut des hommes, M. G. a totalement négligé la distinction classique de la volonté antécédente et de la volonté conséquente.

« Dans le monde, écrit le P. H., il y a du bien. L'être et le bien créés ne peuvent exister par eux-mêmes. Par conséquent, tout ce qu'il y a d'être et de bien dans le monde, y compris ce qu'il y a

d'être et de bien dans les démons et les damnés, est voulu par Dieu de volonté positive et réalisante, qu'on appelle *volonté conséquente*.

Dans le monde, il y a du mal moral, des déficiences de la volonté libre des créatures intelligentes. Ce mal moral étant essentiellement un manque d'usage de l'activité vitale dont disposait la créature libre est du non-être.

L'être parfait ne peut pas plus vouloir et causer le non-être, que l'encre ne peut blanchir. Dieu ne saurait donc vouloir le péché. Et cependant l'acte peccamineux ne peut pas se réaliser sans son laisser-passer et même sans son concours. Ce concours nécessité par ce qu'il y a d'être et de bien dans l'acte du péché et dans le vouloir libre est voulu, lui aussi, de volonté absolue et conséquente, mais le manque de vie raisonnable, qui constitue le péché, n'est voulu que de *volonté permissive*. Dieu, qui pourrait empêcher le péché, ne l'empêche point, parce qu'il est bon pour la perfection du monde que les causes libres faillibles manifestent la faiblesse de leur liberté, et parce que de ces défaillances, Dieu se servira pour la beauté de l'ensemble de la création, pour la manifestation de sa justice, de sa miséricorde, pour le service et l'utilité des bons et pour beaucoup d'autres choses que la raison ne saurait expliquer, nous dit S. Thomas. Dans quelle mesure cette volonté *permissive* peut-elle laisser passer le péché ? Ce n'est pas à nous d'en juger, mais seulement à celui qui a conçu éternellement et qui réalise dans le temps l'ensemble du monde dont nous ne connaissons qu'un imperceptible coin et qu'un fugitif instant, comparativement aux siècles et aux espaces inaccessibles à nos investigations.

Le mal moral ainsi permis empêche l'épanouissement de l'être du pécheur et une partie des bons effets que devaient produire les puissances de bien voulues et réalisées par Dieu. Ce bien empêché est-il voulu de Dieu? Il n'est pas voulu d'une volonté *conséquente,* puisqu'il n'est pas réalisé. Mais, puisque, d'une part, Dieu en avait posé les causes et que, d'autre part, l'opposition à l'épanouissement de ces causes ne vient pas de lui mais du péché, nous pouvons dire et nous disons avec S. Jean Damascène et S. Thomas, que Dieu veut de volonté *antécédente* ce bien empêché, le salut du damné. Mais il faut se garder d'imaginer en Dieu une volonté antécédente réellement distincte du vouloir absolu de Dieu et qui serait mise en échec, à la façon de nos velléités humaines, par le mauvais vouloir du pécheur. Il n'y a en Dieu qu'une seule volonté qui, dans la suréminence de son acte ineffablement simple, produit des effets dont la complexité oblige notre humaine pensée à considérer l'unique volonté divine sous cette triple modalité de volonté conséquente, permissive, antécédente. » (P. 546-547).

Par conséquent, le théologien avisé ne part pas de l'idée que l'homme se fait de la volonté divine antécédente, pour conclure : Dieu veut le salut de tous les hommes, il le veut sérieusement, d'autant plus sérieusement qu'il ne peut rien refuser à la toute-puissante supplication du Christ priant et versant son sang pour tous les hommes ; donc tous les hommes sont sauvés, car la volonté de Dieu et le sang du Christ sont plus forts que la débile malice du pécheur et du diable. — Le théologien devra dire : Voyons en fait dans quelle mesure le péché empêche les germes de vie éternelle déposés dans toute nature humaine, d'aboutir à leur fruit de vie éternelle, malgré tous les moyens de salut donnés à l'humanité. C'est seulement ainsi que pourront être déterminés sérieusement les effets de la volonté antécédente, permissive, conséquente.

Or, nous constatons tout d'abord qu'une multitude d'enfants meurent avec le péché originel avant d'avoir eu l'usage de la raison. Le salut de ces enfants n'étant pas réalisé, par suite de l'omission du baptême (qu'il y ait ici faute ou non, peu importe), il n'est donc voulu par Dieu que d'une volonté antécédente. La capacité de vie surnaturelle qu'avaient ces enfants n'a pas été réalisée, soit par le jeu de la liberté humaine, soit par celui des causes naturelles aveugles. Pour donner à sa volonté salvifique à l'égard de ces enfants le sérieux que certains semblent exiger, il aurait donc fallu que Dieu mît obstacle au cours régulier des lois naturelles, aux initiatives libres des pécheurs. Mais si nous devions aller jusque-là, pourquoi ne pas exiger de Dieu qu'il accorde à tous les hommes, collectivement et individuellement, les grâces efficaces nécessaires à leur salut, et qu'il les sauve effectivement ?

Nous constatons aussi qu'une multitude d'infidèles, ignorants de la révélation, sont capables, lorsqu'ils sont parvenus à l'âge adulte, de reconnaître le souverain législateur, et de donner à Dieu, ainsi entrevu, un acte de volonté pour s'attacher à lui... ou, hélas ! s'en écarter. Ainsi, une grâce suffisante éloignée est donnée à tous [1]. Mais tous n'y répondent pas. Sans doute, il y a des « fidèles » parmi les infidèles, sauvages et païens, à plus forte raison parmi les infidèles monothéistes. Mais combien y en a-t-il ? C'est aux missionnaires à nous répondre après enquête précise. Et c'est seulement du fait constaté qu'on pourra arguer de la volonté conséquente de Dieu à l'égard de ces infidèles « fidèles ». Arguer de la volonté salvifique de Dieu, comme l'a fait M. G., pour déclarer que tous les infidèles, collectivement et individuellement, peuvent se sauver, c'est, dès le début, s'engager sur une fausse route.

On ne saurait d'ailleurs mettre trop de réserve sur l'assimilation du sauvage et du catholique quant à la conversion vers Dieu. Dès le début, le cas de l'infidèle est pire que le nôtre : si nous devons admettre que la conversion de l'infidèle à Dieu est possible au seuil de sa vie raisonnable, « il y a loin de la possibilité à la fréquence du fait, et encore plus à sa mise en parallèle d'équivalence avec les facilités de conversion à Dieu de l'enfant chrétien au moment de l'éveil de sa conscience morale » (p. 561). Les bonnes dispositions du milieu agissent avec efficacité sur l'âme de ce dernier, et ce serait aller contre l'évidence même des faits que de vouloir comparer la situation du païen à celle du chrétien au point de vue tant de la première conversion vers Dieu que de sa persé-

[1] **Par cette assertion, le P. Hugueny montre qu'il est en désaccord avec le cardinal Billot. Nous indiquons simplement, sans discuter, puisqu'il ne s'agit ici que d'opinions légitimes de part et d'autre.**

vérance, de l'épanouissement de sa vie surnaturelle, de sa mort dans l'amitié divine.

Sur ce premier point, quelles que soient les imprécisions de formules qui permettront toujours à M. Glorieux d'esquiver la logique implacable du dominicain, on ne peut que constater la supériorité de celui-ci et regretter le caractère superficiel de la théologie esquissée par M. G. relativement à la volonté salvifique de Dieu.

II

Mais voici un second point où l'*Ami* a le droit de présenter lui-même sa défense.

Il s'agit de l'endurcissement final et des grâces dernières. Nous avons réfuté, au début de 1932, une hypothèse proposée par un médecin, d'après laquelle, au moment de l'agonie, Dieu accorderait à chaque âme une lumière spéciale, lui permettant d'une façon définitive de s'orienter vers le bien et d'assurer ainsi son salut. La *thèse* est reprise aujourd'hui, *ex professo,* avec de simples modifications de détail, et — circonstance aggravante — par un théologien. C'est donc pour nous un devoir de défendre, et avec plus de force encore, ce que nous croyons être la vérité.

Chose étrange et troublante à la fois : c'est au nom de S. Thomas d'Aquin, dont la pensée aurait été mal comprise jusqu'aujourd'hui, que M. Glorieux veut nous faire espérer qu'à tout homme, au moment où il commence sa vie d'âme séparée, la faculté est donnée de délibérer encore sur sa fin dernière, en fonction des idées infuses qu'il reçoit à cet instant, idées dégagées de toutes les causes d'obscurités et d'erreurs qui sont la source des défaillances en cette vie. Et c'est alors seulement que se ferait le choix définitif de la fin dernière, absolument dans les mêmes conditions que les anges lorsqu'ils fixèrent irrévocablement leur destinée éternelle. C'est seulement alors que le pécheur, s'il refuse de se convertir à Dieu, devient pécheur obstiné et mérite la damnation. Ainsi doit être interprétée la phrase célèbre de S. Jean Damascène, reprise par S. Thomas : « *Hoc enim est hominibus mors quod angelis casus.* »

Citons le passage principal de la thèse formulée par M. Glorieux :

« Pour que l'obstination de l'âme s'expliquât de la même façon et pour que fût exact ce parallélisme étroit sur lequel insiste tant S. Thomas entre le damné et le démon, il faudrait que chez elle, non plus que chez l'ange, ne se trouvassent, naturellement ni surnaturellement, de causes susceptibles de la faire revenir sur sa décision ; qu'aucun élément nouveau n'intervînt, après l'élection dernière à laquelle elle s'est portée, capable de modifier sa façon de voir et de l'amener à reviser son choix.

Or, qu'on veuille bien l'observer, le raisonnement de S. Thomas n'a de rigueur et de valeur que si l'on suppose ce jugement porté par l'âme *quand déjà elle se trouve établie dans un état pareil à celui de l'ange, quand elle est substance spirituelle séparée ;* car elle devient alors comme l'ange, et intellect déiforme [1] et puissance appétitive simple, amenée à se prononcer sur sa fin dernière. Dans ces conditions, aucun élément nouveau ne peut intervenir pour elle, pas plus que pour l'ange, qui modifie son attitude. Mais si on suppose au contraire ce jugement porté *alors que l'âme est encore unie au corps,* tiraillée par le fait entre des appétits multiples, s'égarant encore dans les détours longs et obscurs de sa connaissance discursive, le raisonnement de S. Thomas porte complètement à faux et ne peut plus conclure...

Chez l'ange, aucun changement n'est à attendre dans le mode ni dans l'objet de sa connaissance, puisque, connaissant dès le début de son existence par intellection [2], non par raisonnement, il perçoit également et (tout) de suite tout son objet, sans qu'il doive sur ce point attendre progrès et découvertes nouvelles. Mais entre l'âme unie au corps et l'âme séparée, il y a un abîme, tant pour le mode que pour l'objet de sa connaissance. *A partir du moment où elle est séparée du corps,* sa connaissance n'est plus comme auparavant acquise en partant des sens ; elle participe au mode de connaissance de l'ange ; et même si elle doit être vouée à l'enfer, elle reçoit de Dieu tout le bagage d'espèces infuses qui lui sont dues naturellement. Comment ce changement si total dans sa vie psychologique, changement naturel, normal, encore une fois, ne serait-il pas déjà par lui-même un élément suffisant *qui permette un retour sur ses jugements antérieurs?*

Il faut en dire autant du second élément qui assure chez l'ange l'immutabilité et l'obstination, mais qui requerrait au contraire ici la révision ou du moins la possibilité d'un changement. L'ange se prononçant sur la fin dernière n'est point distrait par des appétits sensibles, par des passions qui pourraient influer sur son jugement, mais qui, disparaissant ou se modifiant sous quelque cause que ce soit, changeraient aussi les données du problème et, lui faisant entrevoir sous un autre jour ce qu'il avait apprécié auparavant, laisseraient la porte ouverte à un revirement dans son attitude. Tel il était, lucide et libre dans son choix, tel il demeurera toujours.

Mais, *entre l'âme unie au corps et l'âme séparée,* n'y a-t-il pas au contraire disparité complète ; et le passage d'un état où les appétits étaient multiples, où le poids du corps était lourd et aggravait l'esprit subtil, où les passions pouvaient sans cause apparente arrêter ou brouiller les jugements de l'âme, où les décisions dernières étaient prises sous cette multiplicité d'appétits, de tendances et d'influences extérieures, *le passage de cet état à un autre où l'âme deviendrait participante de la simplicité d'appétition qui est propre à l'ange,* n'est-il donc rien ?

Comment oser appliquer à l'âme, — *si on suppose sa décision ultime prise quand elle n'est point encore l'âme séparée,* — ce qui explique chez l'ange son obstination naturelle et inévitable ? Comment oser soutenir que toute cause, toute possibilité même de changement disparaît pour elle en vertu de sa nature, alors qu'au con-

[1] A plusieurs reprises, l'auteur parle de la « déiformité » de l'intelligence séparée. C'est là une expression tout à fait incorrecte et que rien, ni dans le langage philosophique, ni dans la tradition théologique (qui réserve ce mot à l'ordre surnaturel), ne peut justifier. En Dieu, l'intelligence et l'intelligible ne font qu'un, c'est l'*acte pur ;* dans la substance séparée, l'intelligence, l'*intelligere,* l'*intelligibile* sont distincts ; mais c'est par *intuition* que la faculté atteint son objet.

[2] L'auteur veut dire sans doute : par *intuition.* Le mot « intellection » n'a pas la signification précise que lui donne ici M. G.

traire se réalise pour elle la révolution psychologique la plus formidable qui se puisse imaginer ?

... Encore qu'il ne le dise pas explicitement et qu'il ne se prononce pas là-dessus, toute la logique du raisonnement de S. Thomas suppose que *le choix décisif de l'âme se fait quand s'inaugure pour elle son état d'âme séparée.* C'est alors qu'elle se prononce en connaissance de cause sur sa fin dernière, dans sa connaissance déiforme (?) et sa simplicité d'appétition ; et c'est pourquoi aucun élément nouveau d'appréciation ou de modification ne pouvant plus intervenir jamais, elle est, tout comme l'ange, à jamais fixée et obstinée dans le mal si elle s'est prononcée contre son Dieu. »

La thèse de M. Glorieux est grosse de conséquences... favorables au salut des pécheurs. Comme l'indique expressément l'auteur, « elle rendrait plus aisée l'explication de certains problèmes ardus qui viennent plus ou moins rejoindre celui de l'impénitence finale ou des grâces dernières » (p. 890). Si l'on admet que l'âme ne prend sa décision ultime que lorsqu'elle entre dans son nouvel état d'âme séparée, on devra reconnaître « qu'il y aurait place là sans difficulté pour les interventions plus miséricordieuses de Dieu, grâce auxquelles pourrait être assuré le salut de toutes les âmes de bonne foi » (p. 890). Même pour les âmes qui auraient besoin de foi et de révélation surnaturelles pour se sauver, on pourrait supposer que Dieu leur accordera, au moment de la mort, ces grâces nécessaires : « Une révélation dernière pour ces âmes ne pourrait-elle pas répondre aux données du problème et leur procurer ainsi la possibilité du salut ? » (p. 891). Et par là, sans vouloir utiliser cette thèse au profit d'une opinion ultra-miséricordieuse, sans en pousser l'application (ce qui serait, avoue M. G., une imprudente hypothèse) aux enfants morts sans baptême, on doit reconnaître qu'elle apporte un élément nouveau de possibilité de salut pour quantité d'âmes pécheresses ou infidèles qui, au cours de leur existence terrestre, ont été éloignées de toute vie surnaturelle.

L'auteur, on le voit, est d'une prudence extrême dans les applications de son principe. Il entr'ouvre une porte, mais se garde bien de se prononcer sur le nombre et la qualité de ceux qui profiteront de ce passage vers le ciel. Il élimine même l'hypothèse de révélations spéciales accordées à tous les hommes sans distinction ; il rejette la thèse de la vision de Dieu à l'heure de la mort, permettant à tout homme de se décider pour le bien ou le mal en connaissance de cause ; il maintient les âmes des enfants non baptisés dans les Limbes. De tout cela, il convient de le féliciter. Mais il n'en reste pas moins vrai que, dans sa thèse générale, il a posé, à notre avis, un principe contestable et, pour la morale catholique, dangereux.

* *

Déjà le P. d'Alès (*Etudes*, 5 février 1933) et le P. Hugueny (p. 542) ont montré ce qu'il y a d'inexact et même de faux dans l'interprétation proposée par M. Glorieux du texte de S. Jean Damascène. Mais, avant de reprendre à notre compte leurs justes remarques, nous devons faire une observation plus générale et plus théologique.

On ne résout pas un problème théologique par une interprétation philosophique d'un texte de Père ou de théologien. L'argument théologique convaincant est celui que nous fournit l'Ecriture et la Tradition. Or, sur le point précis de la décision de l'âme par rapport à son salut éternel, l'Ecriture et la Tradition nous enseignent expresément que c'est au cours de cette vie mortelle que nous préparons notre bonheur ou notre malheur à venir. Sans doute, M. G. admet volontiers que l'âme « porte après soi son passé : ... si toute la vie de l'homme l'a incliné vers le mal, cette inclination demeure terrible... Cette influence des actes bons ou mauvais, des habitudes contractées, de la recherche de soi accueillie trop facilement pendant la vie, au mépris même de la volonté divine, demeure et jouera son rôle à l'élection dernière » (p. 886). Mais enfin, malgré tout ce poids du passé, seule l'élection dernière sera décisive. La véritable épreuve se passera donc pour l'âme « dans le cadre psychologique tout nouveau de la séparation d'avec le corps. » L'assimilation complète établie par l'auteur entre l'ange et l'homme quant au choix de leur fin dernière, montre bien que l'épreuve de la vie terrestre n'est pour l'homme qu'une simple préparation, une prédisposition si l'on veut, à la véritable épreuve qui n'aura lieu qu'après la séparation. Or, c'est là une assertion non seulement en marge de l'enseignement de l'Eglise, mais en opposition avec le sens obvie des textes scripturaires et traditionnels. Jésus-Christ nous recommande de *nous tenir prêts* à paraître au jugement de Dieu : « Veillez, car vous ne savez ni le jour ni l'heure » (Mt., xxv, 13). « Veillez, car vous ne savez pas à quel moment doit venir votre maître... Vous aussi, soyez prêts, car le Fils de l'homme vient au moment qui n'est pas celui que vous pensez » (Mt., xxiv, 42, 44). Ce retour inopiné du maître, la venue du Fils de l'homme, c'est, sans contestation possible, dans la pensée de Jésus-Christ, son dernier avènement, sa parousie, dont personne, hormis le Père, ne connaît ni le jour ni l'heure (cf. Mc., xiii, 32). Dans S. Luc (xii, 39), la parabole prend une autre allure : c'est l'exemple d'un maître vigilant, désireux de dépister les voleurs, qui est proposé aux apôtres. Mais la leçon morale est toujours la même : à chacun la vigilance est recommandée parce qu'il peut être surpris par l'arrivée inopinée du Fils de l'homme venant lui demander des comptes. Sans doute, il est toujours question, dans cette arrivée du Fils, de la parousie ; mais « le jour et l'heure, » pour ceux qui lisent, leur rappelle instinctivement le moment de leur mort. Et c'est là l'utilité de la parabole pour chacun de nous.

Or, cet enseignement n'aurait pas de sens si, après l'instant même de la mort, il y avait encore et toujours la possibilité du choix et du repentir. C'est parce que le juge arrivera à l'improviste,

constatant un état favorable ou défectueux de l'âme, que la vigilance est recommandée. S. Paul l'avait si bien compris qu'il n'hésitait pas à prescrire une vigilance inlassable aux chrétiens de Thessalonique : « Vous savez très bien vous-mêmes, leur écrit-il, que le jour du Seigneur viendra comme un voleur pendant la nuit (c'est-à-dire, au moment où l'on ne s'y attend point)... Donc ; ne dormons pas comme les autres, mais veillons... » (I Thess., v, 2, 6). S. Pierre, rappelant le même caractère subit et inattendu de la venue du Sauveur, exhorte ses bien-aimés à être trouvés purs et sans tache dans la paix (II Pet., III, 14). De même, à l'ange de l'Eglise de Sardes, S. Jean rappelle l'obligation de la vigilance : « Si tu ne veilles pas, je viendrai à toi comme un voleur, et tu ne sauras pas à quelle heure je viendrai à toi » (Apoc., III, 3). Même recommandation générale au ch. XVI, 15 : « Voici que je viens comme un voleur. Bienheureux celui qui veille, et qui garde ses vêtements, afin qu'il ne marche pas nu et qu'on ne voie pas sa honte... »

Seraient également inintelligibles les graves avertissements que le Christ nous donne à tous, et qui illustrent la nécessité de la vigilance en attendant son retour : briser tout attachement et toute habitude scandaleuse (Mt., XVIII, 8-9 ; Mc., IX, 42-47) ; se renoncer à soi-même et prendre sa croix (Lc., XIV, 27) ; veiller et prier dans la continuelle attente du dernier jour (Mt., XXIV, 42, 44), afin de ne pas être surpris dans la débauche, l'ébriété et les soucis de ce siècle, et de ne pas encourir pour son âme un éternel dommage (Lc., XXI, 34).

Tout cela, en effet, suppose que l'instant de la mort, loin de nous permettre encore un choix susceptible d'assurer notre bonheur éternel, sera bien plutôt l'instant décisif où notre sort irrévocable sera fixé conformément à notre préparation *antérieure,* bonne ou mauvaise. Cette interprétation ressort des commentaires de S. Paul. L'Apôtre établit que « nous devons tous comparaître devant le tribunal de Jésus-Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû à ses bonnes œuvres ou à ses mauvaises actions, *pendant qu'il était revêtu de son corps.* » (II Cor., v, 10). Et encore : « Exhortez-vous chaque jour les uns les autres pendant le temps qui s'appelle *aujourd'hui,* de peur que quelqu'un de vous ne s'endurcisse par la séduction du péché » (Héb., III, 13). Le terme « aujourd'hui » emprunté au ps. XCIV, désigne ici la durée de la vie terrestre, en sorte que le sens est clair : « Exhortez-vous... tant que Dieu vous accorde le jour de la présente vie. »

On ne saurait citer un seul Père de l'Eglise laissant entendre qu'après l'heure de la mort il y ait encore possibilité pour le pécheur de se repentir et de fixer son choix sur Dieu comme fin dernière. Mais écoutons-les enseigner le contraire :

« Tant que nous sommes *en ce monde,* faisons pénitence, de tout notre cœur, des péchés commis en notre chair, afin d'être sauvés par le Seigneur, tant que nous tenons encore le temps de la pénitence. Car lorsque nous aurons quitté ce monde, il n'y aura plus lieu ni à la confession ni à la pénitence » (Pseudo-Clément, *Ad Cor.,* VIII, 2 : Rouët de Journel, 103).

S. Cyprien nous exhorte à faire, dans cette vie, une pénitence, si tardive soit-elle : « *Quando istinc recessum fuerit, nullus jam pœnitentiæ locus, nullus satisfactionis effectus* » *(Ad Demetrianum,* n. 25 : R. de J. 561).

S. Hilaire parle expressément de cet instant de la mort, mais c'est pour affirmer qu'aussitôt notre situation définitive est déjà réglée : « *Excipit enim nos* STATIM *ultor infernus, et decidentes de corpore, si ita vixerimus,* CONFESTIM *viæ rectæ perimus.* » *(Tract. super psalmos, In ps.* II, n. 49 : R. de J. 886). Bien plus, sur le ps. LI, n. 23, il s'exprime ainsi : « *Decedentes namque de vita* SIMUL *et jure decedimus voluntatis. Tunc enim ex merito* PRÆTERITÆ *voluntatis lex* JAM CONSTITUTA *aut quietis aut pœnæ excedentium ex corpore suscipit voluntatem.* » On dirait vraiment que ce Père a prévu l'interprétation de M. G., et il ajoute immédiatement la raison pour laquelle seule comptera devant le jugement divin la volonté passée : c'est parce qu'au moment où la mort détache l'âme du corps, la volonté n'est plus libre entre le bien et le mal : « *Cujus temporis non jam liberam, sed necessariam voluntatem ostendit propheta, cum dicit : Non est mihi in diebus illis voluntas* (Eccl., XII, 1) » (R. de J. 887).

Nous pourrions invoquer les autorités de S. Basile, de S. Grégoire de Nazianze, de S. Ambroise, de S. Ephrem, qu'on trouvera d'ailleurs dans l'*Enchiridion patristicum,* mais il faut savoir se borner. Deux citations encore suffiront. — S. Jean Chrysostome, dans un beau mouvement d'éloquence, supplie les chrétiens, tandis qu'ils possèdent encore *un reste de vie,* de faire pénitence, afin de n'être point obligés de pleurer et de gémir inutilement avec le mauvais riche quand ils quitteront ce monde. *(In epist. I ad Cor.* Homil. 42, n. 3 : R. de J. 1200, cf. 1172). — S. Grégoire le Grand écrit plus expressément encore : « *Qualis hinc quisque egreditur, talis in judicio præsentatur.* » *(Dial.,* IV, c. 39 : R. de J., 2321).

Il est trop clair que toute la tradition patristique entend exprimer cette vérité : tel l'homme sera trouvé à l'heure de la mort, tel il se présentera au jugement. L'heure de la mort ne lui apporte aucune possibilité de changement ; elle le fixe simplement et à tout jamais dans l'état de justice ou de péché.

Et c'est bien encore cet enseignement que reflètent les documents conciliaires. « Quant aux âmes de ceux qui *meurent dans le péché* mortel ou avec le seul péché originel, elles descendent *immédiatement* en enfer, pour y être toutefois punies de peines dissemblables » (Profession de foi de Michel Paléologue, Concile de Lyon, 1274 : D.-B., n. 464). Nulle allusion, même lointaine, à une possibilité, à l'heure de la mort, de revenir

sur le passé. Ceux qui meurent en état de péché, c'est-à-dire ceux qui sont trouvés en état de péché à l'heure de la mort, vont immédiatement en enfer.

Cette profession de foi devient une définition *ex cathedra* dans la bulle *Benedictus Deus* de Benoît XIII : « Nous définissons encore ce qui suit : d'après la disposition générale de Dieu, les âmes de *ceux qui meurent* coupables de péché mortel actuel, descendent aussitôt après leur mort en enfer... » (D.-B., 531).

On retrouve la même définition au concile de Florence, Décret *pro Græcis* (D.-B., n. 693). Ce texte, on le sait, a été inséré dans la profession de foi imposée aux Grecs par Grégoire XIII, et dans celle imposée aux Maronites par Benoît XIV (D.-B., n. 1084 et 1468).

Voilà le véritable argument théologique sur lequel M. G. aurait dû baser sa thèse ; mais il est trop évident que par cet argument, ladite thèse est d'avance condamnée.

Faut-il ajouter, comme nous l'avons fait l'an dernier à l'occasion de l'hypothèse du Dr Chevrier, qu'admettre l'existence d'un choix ultime entre le bien et le mal, au moment où l'âme, séparée du corps, commence à saisir intuitivement la vérité, paraît une imprudence grave en matière de morale chrétienne ?

En effet, si chacun peut escompter que « la décision de l'âme n'aura lieu qu'une fois la séparation achevée, et par conséquent la libération obtenue » (ainsi parle M. G., p. 884), et si, en raison de la psychologie des âmes séparées, le choix définitif sera fait « par une âme libérée et éclairée, capable de juger et de se décider sans être appesantie par la chair et enchaînée par les passions, » combien toutes les considérations qu'on peut faire (et que M. G. fait lui-même) sur l'influence des actes antérieurs perdent de leur valeur et de leur poids ! Le pécheur sait qu'il aura toujours et infailliblement la possibilité de choisir entre le ciel et l'enfer, et par conséquent de se repentir. Pratiquement, on sape ainsi par la base l'un des meilleurs arguments en faveur de la moralité : la crainte d'un jugement inopiné, — le seul argument peut-être qui soit efficace sur les âmes ordinaires et vulgaires. — Sans doute, et nous l'avons déjà observé, l'auteur ajoute que « l'âme porte avec soi son passé, » qu'elle « n'aura pas seulement à s'orienter, mais devra se redresser, » que « l'influence des actes bons ou mauvais, des habitudes contractées, de la recherche de soi accueillie trop facilement pendant la vie... demeurent et joueront leur rôle dans l'élection dernière. » Mais il n'en est pas moins vrai que ce rôle n'est pas exclusif, ni même prépondérant. Il restera toujours au pécheur la possibilité du redressement pour ainsi dire ultra-terrestre. Or, c'est là qu'est le danger moral en même temps que l'erreur théologique de la thèse. On proteste bien que « rien n'est à retrancher des avertissements du Christ et de ses Apôtres » ; mais il est impossible, en vérité, de leur garder leur sens premier. Jésus-Christ et les Apôtres n'ont pas dit : « Veillez et priez, *pour n'avoir pas, à l'heure de la mort, des difficultés plus grandes à votre salut.* » Ils ont dit : « Veillez et priez *pour que vous ne soyez pas surpris dans le mal.* »

* *

Mais allons plus loin et suivons M. G. sur le terrain même qu'il a choisi : la comparaison de l'ange et de l'homme. « La mort fait pour l'homme ce que la chute fait pour l'ange. » De cet axiome, M. G. donne une interprétation qui en change totalement le sens. Le P. Hugueny en fait la remarque fort à propos : « La formule si bien frappée du Damascène et si justement relevée par S. Thomas ne dit pas : La mort met l'homme en état de délibérer comme l'ange, mais « La mort fait pour l'homme ce que la chute a fait pour l'ange. *Hoc est homini mors quod angelis casus.* » C'est la mort elle-même, et non pas la délibération qui suit la mort, qui fixe l'homme dans la damnation » (p. 542).

La remarque est si topique qu'il est inutile d'insister. Les développements que donne M. G. à sa propre pensée, qu'il propose aux lecteurs comme étant *ad mentem S. Thomæ,* croulent par la base même et n'ont plus d'objet.

Aussi nous ne nous y arrêterons pas. Mais nous relèverons l'étrange contradiction philosophique et théologique que recouvre la conception d'un instant, commun à la fois à l'état de voie et à l'état de terme.

M. G. a senti que sa thèse soulèverait des objections : il a voulu, d'avance, réfuter la principale.

« Il n'est point inutile, écrit-il, de répondre (tout) de suite à la principale des objections qu'on peut soulever.

N'est-ce pas rompre en visière avec toute la tradition, avec l'enseignement courant,... que de rejeter *non plus au dernier moment de la vie, mais au premier moment de l'après-vie,* comme cette thèse semble bien l'exiger, l'acte qui prononcera du sort éternel de l'homme ? N'est-ce pas, par le fait, prolonger indûment (ne fût-ce peut-être que d'un instant, mais illégitime déjà) le *status viæ* et placer la détermination dernière et *le véritable dénouement* du drame du salut personnel quand déjà le *status termini* est commencé ? Car tous s'accordent à dire que l'état d'épreuve, pour l'homme, se termine à la mort, par elle et non pas après elle ; c'est à ce moment précis que l'âme se fixe pour toujours, et non pas ensuite quand la mort est chose faite et que déjà l'on n'a plus affaire au composé humain, mais à l'âme séparée » (p. 880).

L'objection est bien présentée dans sa force. L'auteur marque même en note que l'*Ami du Clergé* s'est appuyé sur cet argument pour rejeter la thèse d'une illumination possible dans l'âme des enfants au moment de la mort.

Et M. G. de répondre qu'en formulant cette objection on se laisse tromper par l'imagination. On se figure l'instant de la mort *comme suivi* de l'instant dans lequel l'âme, délivrée du corps, exerce son mode de connaissance intuitive. Or, il

n'en est rien. C'est le même instant qui clôt la vie et inaugure l'au-delà :

« Ce premier instant où se termine l'état d'union et s'inaugure l'état d'âme séparée, qui est donc à proprement parler le terme du *status viæ*, peut être extrêmement riche d'activité. Et pour peu que là encore on veuille bien se dépouiller de ce qu'il y a de trop humain dans notre façon de comprendre et de nous représenter l'activité d'un esprit, on est obligé d'admettre qu'*au même instant où l'âme se sépare du corps, elle peut être illuminée de Dieu, connaître sa fin, juger et se décider*. Pour ces différents actes, S. Thomas ne requiert aucune multiplicité d'instants, aucune durée ni retard... On a ainsi la solution de la difficulté proposée. Le terme de la vie humaine, la mort, le début de la vie de l'âme séparée, forme une même réalité complexe. Dans le premier instant qui inaugure le nouvel état et clôt l'état antérieur, l'âme est susceptible de voir, de juger et de choisir à la façon des anges dont elle reçoit alors, suivant la thèse même de S. Thomas, et le mode de connaissance déiforme (?) et la simplicité d'appétition. Toutes ces démarches que nous nous représentons comme échelonnées sur un temps plus ou moins considérable, se passent au même moment, *en un seul instant*. Et ce n'est aucunement reculer le *status viæ* au delà de ses limites, ce n'est pas contredire l'enseignement de l'Eglise qui place au moment de la mort le terme de l'état d'épreuve et la décision finale, que mettre à l'instant où l'âme inaugure sa vie nouvelle, l'élection qui va la fixer dans son sort » (p. 883-884).

Ainsi donc, la thèse ne contredirait pas l'enseignement traditionnel, puisqu'elle place le choix dernier de l'âme à l'ultime moment du *status viæ*, lequel logiquement et chronologiquement est aussi le premier instant du *status termini*.

Au premier aspect, la réponse fait impression et paraît excellente. En réalité, elle est une pure contradiction, doublée d'une méconnaissance totale de la notion de durée dans le *status viæ* et dans le *status termini*.

Il faudrait tout de même s'entendre. — Quand il s'agit d'établir sa thèse, l'auteur affirme constamment que le dernier choix auquel s'arrête l'âme est émis *quand elle est déjà substance spirituelle séparée* et *non quand elle est encore unie au corps*. Dégagé du mode de connaissance propre à l'état d'union, ce choix ne se produit qu'*à partir du moment où l'âme est séparée du corps. Il ne faut donc pas supposer la décision ultime prise quand l'âme n'est pas encore l'âme séparée,* et S. Thomas lui-même suppose dans ses raisonnements que *le choix définitif de l'âme se fait quand s'inaugure pour elle son état d'âme séparée*. Nous avons lu tous ces textes. — Mais quand il s'agit d'éviter l'opposition avec l'enseignement officiel de l'Eglise, on nous dit que le choix de l'âme, déjà substance spirituelle séparée, est cependant le choix de l'âme encore unie au corps. Il y a là une contradiction *in terminis,* que le P. d'Alès a soulignée avec raison dans son article du 5 février 1933 :

« Il faut prendre son parti et considérer l'âme humaine, ou bien au cours de son pèlerinage terrestre, *in statu viæ,* où elle dispose de son avenir, — ou bien au terme de ce pèlerinage, *in statu termini,* où elle n'en dispose plus.

Si l'on prend le premier parti, on n'aura rien à tirer du rapprochement indiqué ci-dessus entre la destinée des anges et la destinée des hommes, puisque tout ici est dissemblable : l'ange fixant sa destinée d'un seul coup, l'homme passant toute sa vie à se prendre et à se déprendre.

Si l'on prend le deuxième parti, beaucoup moins encore se flattera-t-on de tirer quelque chose du rapprochement indiqué, puisque le propre d'une créature parvenue au terme est de ne plus rien pouvoir pour décider de son avenir, toute option à cet égard lui étant interdite par sa condition même » (p. 317).

Quoi qu'en dise M. G., l'autorité de S. Thomas est contraire à sa thèse. Sans doute, on doit reconnaître loyalement que les exemples apportés, — transsubstantiation (où le dernier instant de la présence du pain coïncide avec le premier instant de la présence du corps du Christ) ; pardon du péché et infusion de la grâce (où sont marqués deux aspects de la même réalité), — montrent bien que S. Thomas admet, dans un instant unique, la coexistence des deux termes du changement. Mais on observera qu'en ces exemples il s'agit de mouvements *in instanti temporis,* dans lesquels entre l'instant du *terminus a quo* et celui du *terminus ad quem* il y a convenance parfaite quant à la nature de la durée à laquelle ils appartiennent. Aussi avons-nous écrit : mouvements *in instanti* TEMPORIS. Les exemples relatifs aux anges et qui marquent également, dans le même instant, deux termes d'un même mouvement (leur création et leur orientation vers Dieu) sont également recevables, car cet instant reliant les deux termes d'un même mouvement appartient sous ses deux aspects à la même mesure de durée, l'éviternité. Mais, entre la durée qui mesure le *status viæ* et celle dont relève le *status termini,* aucun point de contact possible, aucune univocité. La séparation de l'âme d'avec le corps marque précisément pour cette âme le DERNIER instant du temps qui était, dans l'état d'union, la mesure de ses opérations ; *dernier* instant, dans toute l'acception du terme ; *dernier* instant après lequel il n'y a plus d'instant relevant de cette espèce de durée que nous appelons *tempus*. L'âme tombe alors tout entière dans l'*ævum,* l'éviternité. Parmi ses opérations, les unes seront mesurées par l'éviternité elle-même ; les autres, passagères et successives, par les instants qui, d'une manière *discontinue,* s'adjoignent à l'éviternité immobile. Les opérations mesurées par l'éviternité elle-même sont précisément les opérations essentielles de l'âme séparée : connaissance et amour de soi-même, connaissance et amour naturels de Dieu, choix de la fin dernière, parce que ces opérations marquent dans l'âme séparée un *état* permanent tout autant qu'un *acte,* état et acte auxquels aucune modification substantielle ne peut plus survenir.

Comment imaginer un point de contact, une liaison entre la durée du temps et celle de l'éviter-

nité ? Un « dernier » instant du *status viæ* qui serait le « premier » instant du *status termini*, est une pure contradiction, doublée d'une méconnaissance de la nature de l'éviternité. *Nunc temporis et nunc æternitatis* ESSENTIALITER *differunt*[1]. Il ne saurait donc être question de les identifier : la disjonction formulée par le P. d'Alès s'impose absolument.

En rejetant, au nom de la vérité catholique, l'étrange thèse de M. G., nous ne conclurons pas cependant que l'apologétique de notre position devient difficile. La mort n'est nullement « un coupe-gorge » ou une « embuscade ». Le pécheur a reçu de la miséricorde divine toute une vie pour se préparer à la mort. De même, nous professons que l'heure dernière est l'heure où la grâce divine se fait normalement plus pressante et plus abondante

Mais nous n'insistons pas sur ces aspects apologétiques du problème, que l'*Ami* a dû envisager tant de fois déjà.

III

Le P. Hugueny, reprochant à M. Glorieux d'ouvrir aux hommes une voie de salut trop facile, ne saurait se rallier à la thèse du grand nombre des élus. Très visiblement, il laisse entendre que le plus grand nombre des hommes iront en enfer.

A cette opinion sévère, nous n'avons rien à objecter : les opinions sont libres. Mais l'important est de justifier une telle conception par rapport à la bonté et à la miséricorde divines. A cette justification, le P. H. consacre un chapitre de son étude, *L'Enfer et sa place dans le plan divin*. C'est, sans aucun doute, ce chapitre qui a provoqué l'étonnement de notre correspondant.

Ce serait faire fausse route que de juger des damnés uniquement par rapport à la volonté salvifique de Dieu. Le monde humain n'est qu'un des éléments du monde. Et si nous voulons quelque peu percer le mystère des damnés par rapport à la miséricorde divine, il faut nous rapporter aux grands principes qui président à la réalisation du plan divin.

Tout d'abord, l'inégalité est requise pour la beauté du monde, même en ce qui concerne les créatures intelligentes. Aussi Dieu les a-t-il créées libres et faillibles à des degrés divers. Puisque ces natures libres sont faillibles, l'ordre exige qu'elles manifestent, dans l'ensemble, leur liberté par certaines défaillances. Mais dans quelle mesure Dieu permettra-t-il ces fautes et créera-t-il des individus dont il prévoit les défaillances ? « Dans la mesure de lui seul connue, où il fera servir ces défaillances à l'exercice de la vertu des bons, à la punition d'autres pécheurs, à la manifestation de sa justice et à beaucoup d'autres choses que la raison ne saurait expliquer » *(I Sent.*, dist. 29, q. 2, sol. 1). Mais, de plus, la manifestation de la justice n'est pas la seule raison de la permission des défaillances morales des créatures libres ; cette manifestation de la justice ne va jamais sans celle de la miséricorde : « Même dans la damnation des réprouvés, apparaît encore la miséricorde, non pas, à la vérité, en ce que Dieu enlève toute peine, mais en ce qu'il leur allège cette peine, en les punissant moins qu'ils ne le méritent » (Ia, q. 21, a. 4, ad 1). Sans doute, il est effroyable de tomber entre les mains du Dieu vivant, mais « ce n'est point parce qu'il n'y aura plus alors de miséricorde adoucissant la peine ; c'est, ou bien à cause de l'éternité de la peine, ou de l'impossibilité d'y faire une résistance quelconque, puisque personne ne peut résister à la colère d'un Tout-Puissant, ni fuir un juge présent partout, ni s'excuser faussement devant un juge qui sait tout » *(IV Sent.*, dist. 46, q. 2, a. 2, qu. 3, ad 1).

Voilà les principes généraux proclamés par S. Thomas. Mais, si l'on veut pousser plus loin la conciliation de l'enfer et de la miséricorde, il semble au P. H. indispensable d'abandonner « la description de l'état de pure passivité inexprimablement douloureuse que S. Thomas nous décrit comme étant éternellement celui des damnés ». Comme cette description n'appartient pas au dogme, dont elle n'est qu'une interprétation donnée en fonction de l'ancienne opinion qu'on avait sur la constitution physique du monde, on peut, semble-t-il, l'abandonner sans compromettre la vérité catholique.

Le P. H. proclame sa foi au dogme de l'enfer, et il la résume en cinq points : 1° Il y a un enfer éternel ; 2° Sa plus grande peine est la peine du dam, qui consiste dans la privation définitive de la vision de Dieu et du bonheur du ciel ; 3° Les damnés souffrent en outre d'une peine du sens, dont la meilleure analogie que nous ayons ici-bas est la peine du feu ; 4° Ces damnés sont retenus dans un lieu déterminé, dont ils ne peuvent sortir que par une permission exceptionnelle de la volonté de Dieu ; 5° Ces peines comportent des degrés ; il est même des damnés qui, au témoignage de Notre-Seigneur, souffrent peu, car il est bien damné, exclu du royaume, le serviteur infidèle dont Jésus nous parle dans la parabole, Lc., XII, 45-48 : « Le serviteur qui connaît la volonté de son maître et qui n'a pas préparé ou n'a pas agi selon sa volonté sera beaucoup flagellé. Mais celui qui ne la connaît pas et qui fait des choses dignes du fouet sera peu flagellé. » Donc, tout en admettant que la damnation à tous ses degrés est un malheur qui dépasse tous les malheurs et toutes les peines de ce monde, il faut reconnaître qu'il existera, pour certains pécheurs dont la responsabilité est atténuée, « une damnation où l'on souffre peu », *vapulabit paucis*.

Pour les anciens, la terre était le centre du monde. Le feu éternel dont Dieu menace les pé-

[1] Opusc. *De Tempore* (S. Thomas ?), ch. 4 (édit. de Parme, XVII, p. 40). Considérée en elle-même, l'éviternité est, comme l'éternité, *tota simul*. Cf. *Sum. theol.*, q. X, a. 5. Le même opuscule explique comment la substance de l'âme, en ce qu'elle a d'immuable, est, dès cette vie, mesurée par l'éviternité. Donc, aucune difficulté au sujet de la continuité dans la durée.

cheurs, ne pouvait être que le feu du centre de la terre. Les damnés seraient donc enfermés au centre de la terre, incapables de servir désormais à la gloire de Dieu autrement que par le spectacle de leurs souffrances manifestant la justice divine. Mais, « en cette manière de se représenter l'enfer, comment peut-il y avoir encore des degrés puisque pour tous la douleur est au paroxysme ? Comment Notre-Seigneur a-t-il pu dire qu'il y a des damnés qui sont peu flagellés ? Comment le supplice du damné, sans autre utilité que celle de manifester la justice de Dieu par le spectacle de ses douleurs, sert-il à la beauté de l'ensemble du monde ? » (p. 233).

Nous pouvons avoir, dit l'auteur, une autre conception du lieu de l'enfer et du rôle des damnés. Si Dieu a permis la vie des pécheurs endurcis, c'est pour le service du monde, non seulement pendant cette vie, mais encore dans l'autre. Ce service, concourant à la manifestation de la gloire divine, se fera, conformément aux paroles évangéliques, dans les ténèbres extérieures (Mt., xxv, 30), dans le feu éternel *(id.,* xxv, 41). Qu'est-ce à dire ?

Les ténèbres sont opposées ici, non à notre pâle lumière solaire, mais à la lumière surnaturelle dont Dieu inondera l'âme des élus et qui constituera la vie éternelle. « C'est en opposition à cette lumière qu'il faut concevoir les ténèbres des damnés, enfermés dans les étroites limites de la connaissance naturelle que peut leur donner leur expérience de cette vie et de leur vie dans l'au-delà. Point de part à la vie divine, mais une vie purement humaine en correspondance avec le bien et le mal qu'ils auront fait ici-bas. La peine du *dam,* infinie en tant qu'elle nous prive d'un bien infini, sera pour tous peine limitée, plus ou moins positivement sentie, selon que le damné sera plus ou moins coupable, aura plus ou moins abusé des grâces qui lui auront été concédées en ce monde » (p. 236).

Le *feu*... « Ce feu réel ne sera point de la même espèce que le nôtre, mais une réalité mystérieuse, cause d'une douleur proportionnée à l'abus que le damné aura fait des facultés de sa vie de sensibilité. Ce que sera cette douleur, impossible de nous le représenter exactement ; à défaut de cette représentation, gardons l'analogie du feu que Notre-Seigneur nous a lui-même donnée ; mais ce n'est qu'une analogie. »

Le P. H. admet, avec tous les théologiens catholiques, l'éternité de cette double peine, mais aussi les degrés divers qu'elles comportent eu égard à la plus ou moins grande culpabilité des damnés. Il proclame qu'en raison tout au moins de son éternité, la moindre de ces peines l'emportera toujours sur les peines temporelles qui passent. Mais il enseigne que ces peines n'excluent pas absolument de l'âme du damné toute la joie que comporte la conscience de son activité vitale ; que, pour les damnés, l'être vaut mieux que le non-être et qu'ils ne désirent pas l'anéantissement, et que cependant cette joie et cette volonté d'être n'apportent pas au damné le moindre bonheur : « Point de bonheur où il n'y a plus d'espoir d'un lendemain meilleur, même si la souffrance du jour est supportable. Point de bonheur où il y a continuel murmure contre le maître qu'on sert malgré soi. Pas de bonheur où il y a perpétuel regret d'un ciel sottement perdu. Pas de bonheur dans une société où l'égoïsme a définitivement remplacé la charité » (p. 238). Et l'auteur nous donne des exemples qui paraissent démontrer qu'on peut encore aimer une vie sans bonheur et sans espoir...

Et c'est dans cette vie sans bonheur que les damnés concourront, pour leur part, à la belle ordonnance du monde futur, par le service contraint qu'ils y rendront au plan divin. Quel sera ce service ? C'est un mystère que Dieu n'a pas daigné nous révéler. Mais, à coup sûr, « ce n'est pas simplement pour le décor, c'est pour le service qu'il garde les vases d'ignominie » (p. 242).

Voilà, très fidèlement résumé, ce chapitre qui a tant ému notre correspondant ! Il n'y a vraiment pas de quoi. Sur tous les points où l'enseignement officiel de l'Eglise est engagé, jusque et y compris l'enfer considéré comme « un lieu » [1], l'exposé du P. Hugueny est absolument irréprochable, et c'est une injustice que d'écrire qu'il « s'écarte beaucoup de l'enseignement traditionnel. »

En quoi son enfer ne ressemble-t-il pas à celui du catéchisme ?

Est-ce parce que l'auteur admet — tout en réservant que cette peine sera plus grave encore, tout au moins en raison de son éternité, que les peines d'ici-bas — que certains damnés souffriront peu ? Sans doute, on peut discuter sur ce « peu. » Mais ce ne sera jamais qu'une chicane sur le plus ou le moins, et le dogme n'est ici engagé ni peu ni prou.

Est-ce à propos de l'application qu'il fait à l'enfer de Lc. xii, 48 ? Evidemment, cette interprétation est, à notre avis, fort sujette à caution. Mais supprimez-la complètement et la thèse du P. Hugueny demeurera aussi consistante. L'interprétation de ce texte est tout à fait accessoire en la matière.

Est-ce parce qu'il ne place plus, comme les anciens théologiens, l'enfer au centre de la terre ? Mais qui donc le soutient encore aujourd'hui ?

Est-ce parce que les damnés auront, pour le service de Dieu, à exercer leur activité physique ? Mais ici, le P. H. nous en a expressément avertis, il s'agit d'une explication théologique absolument libre et uniquement destinée à montrer le jeu de la miséricorde et de la sagesse dans le plan divin.

Est-ce enfin parce que les damnés, d'après le P. H., auront quelque joie et le désir de vivre ? Ici, nous avouerons que la conciliation semble

[1] Voir ce que nous avons écrit à ce sujet l'an dernier, p. 557-559.

difficile entre deux affirmations de l'auteur : une vie qu'on désire vivre et qui apporte quelque joie, et néanmoins une vie dont tout bonheur est exclu. Mais (en mettant les choses au pire) ce n'est qu'une contradiction, et les exigences théologiques ne vont pas jusqu'à imposer, dès là que le dogme est respecté, les lois de la logique.

Le point le plus vulnérable de la thèse, — mais il est bien entendu qu'il ne s'agit ici que d'explication libre, — nous semble être le raisonnement suivant : « Si le damné était en état psychologique tel qu'il appelât continuellement l'anéantissement, sans pouvoir l'obtenir, *la douleur serait pour tous au paroxysme, et il n'y aurait pas de degrés dans la damnation* » (p. 237). Le raisonnement n'est pas contraignant et suppose une psychologie de l'au-delà univoque avec la psychologie de cette vie. Le R. P. connaît très certainement la pensée exprimée par S. Thomas sur la nature de la douleur des démons (Ia, q. 72, a. 3). En creusant cette psychologie de la douleur dans l'enfer, on trouverait sans doute une réponse à la difficulté soulevée. Et, de plus, il ne serait peut-être pas déplacé d'insinuer ici que la souffrance des damnés, tout en étant, en chacun d'eux, respectivement différente de la souffrance des autres damnés, apporte à tous et à chacun la plénitude de douleur que comporte leur culpabilité. Au paradis, bien que récompensés à des degrés divers, selon leurs mérites, les élus sont tous et chacun pleinement heureux. Il doit en être de même pour le malheur des damnés.

Q. — Toutes les lettres qui arrivent sont remises au presbytère et sont ensuite distribuées par le curé.

A-t-il le droit de *lire en cachette* les lettres de ses vicaires, des religieux et religieuses chargés de ses écoles, de jeunes filles et jeunes gens, et des chrétiens ?

Est-il obligé de déchirer les lettres amoureuses ?

Pour les lire, faut-il des raisons, et lesquelles ?

R. — La lecture en cachette des lettres adressées à autrui rentre dans le rôle du détective à la recherche d'une piste, plutôt que dans celui du curé, qui n'est pas un policier, encore qu'il ait la garde de son troupeau. Examinons pourtant la question de plus près.

Dans le courrier qui parvient au presbytère, il y a deux sortes de correspondances : les lettres *fermées* et les lettres *ouvertes.*

Les lettres ouvertes, comme les cartes postales, les écrits sous pli non cacheté, ne sont pas censées renfermer des secrets. Si l'expéditeur n'a pas pris la peine de protéger sa prose contre l'indiscrétion des simples curieux, alors qu'il sait bien qu'elle va passer en des mains multiples pour arriver à destination, c'est qu'il estime qu'elle peut être lue sans inconvénient. Dès lors qu'il n'y attache pas plus d'importance, on ne le supposera pas *rationabiliter invitus,* et hors le petit péché de curiosité, qui sera rarement absent, nous n'incriminerons pas du péché, grave en soi, de violation des secrets, le lecteur indiscret d'une correspondance ouverte.

Il n'en va pas de même des lettres fermées. La correspondance qu'elles renferment, fût-elle la plus banale, comme des souhaits de nouvel an, des félicitations ou des condoléances, est réputée secrète. Dès lors que l'auteur l'a renfermée dans une enveloppe soigneusement close, il a manifesté sa volonté de la tenir à l'abri des regards, pour qu'elle parvienne à la seule connaissance du destinataire. Ouvrir une lettre et prendre connaissance de son contenu, c'est donc faire injure à son auteur en lui dérobant, contre son gré, ce qu'il avait le droit et la volonté de tenir caché.

Les lettres fermées remises au presbytère ne sauraient donc, sans un péché plus ou moins grave selon les circonstances, être lues par le curé. Simple dépositaire et distributeur bénévole, c'est pour lui un devoir professionnel, au sens large, de respecter et de veiller à ce que soit respectée la correspondance dont il a pris, avec la charge, la responsabilité.

Voilà le principe général. N'y a-t-il pas des exceptions ? Car les droits et les devoirs ne sont pas sans limites. Ils s'opposent parfois les uns aux autres, et dans ce heurt, le plus faible, c'est-à-dire le moins important, doit céder devant le plus urgent et le plus grave.

Dans des circonstances spéciales, *l'Etat,* afin de pourvoir efficacement au bien commun, a le droit de prendre connaissance des lettres adressées aux particuliers. Il use de ce droit largement, en temps de guerre, par exemple, en instituant le contrôle postal à l'égard de toutes les correspondances, dans le but de prévenir les indiscrétions fâcheuses qui pourraient mettre en péril le salut de la patrie. Personne ne s'en plaint. Il en use en temps de paix, quand il permet aux juges et aux policiers de saisir des correspondances dans le but d'éclairer la justice. Il a même le droit de le faire en d'autres circonstances, quand il le juge nécessaire pour pourvoir au salut de l'Etat. Mais il lui faut des raisons graves, et non de simples prétextes, pour ouvrir ainsi les correspondances des particuliers. Les passions politiques poussent trop souvent, hélas ! les hommes qui sont au pouvoir à user trop facilement, et sans raison suffisante, non par motif de bien commun, mais par intérêt de parti, de ce droit d'inspection des correspondances privées. Nul doute qu'en ces circonstances insuffisamment motivées, il n'y ait un péché à violer le secret des lettres.

Les parents ont un droit, dont l'étendue est variable, sur la correspondance de leurs enfants. Variable disons-nous, car absolu à l'origine, il va *decrescendo* à mesure que s'avance l'éducation de l'enfant, pour disparaître tout à fait quand celui-ci est devenu majeur ou émancipé. Les parents ont le droit de visiter, de retenir, de garder, d'interdire les lettres de leurs enfants, tant celles qu'ils écrivent que celles qui parviennent à leur adresse. C'est là une des fonctions de leur charge d'éduca-

teurs, qui demeurerait vaine ou incomplète s'ils n'avaient pas ce droit. Mais on comprend qu'ils ne l'exerceront qu'avec tact, afin de laisser à l'enfant, à mesure qu'il grandit et que son éducation se parfait, la liberté qui assure la confiance et permet l'apprentissage de la vie. Un jour, ce droit disparaîtra, même si après leur majorité les enfants demeurent au foyer paternel. Car à ce moment l'autorité paternelle s'est muée en un pouvoir domestique qui assure seulement le bon ordre dans la maison.

Les maîtres, à qui les parents confient l'éducation de leurs enfants, deviennent par là-même dépositaires de ce droit de contrôle à l'égard des correspondances. Ils l'exercent à l'instar des parents, quand les enfants leur sont pleinement confiés, comme il arrive dans les maisons d'éducation recevant des internes. Autrement, ils la partagent avec les parents, dans la mesure où ils sont appelés à suppléer ces derniers. Généralement, le supérieur de la maison se réserve ce droit, mais il peut à son tour le déléguer à des maîtres subordonnés. Dans la plupart des maisons chrétiennes d'éducation, le droit de contrôle des correspondances des élèves est inscrit dans un article du règlement que sont censés accepter tous les parents qui amènent leurs enfants. Précaution qui ne manque pas de sagesse, car il est parfois utile de passer au crible même la correspondance des parents. Il va sans dire que, de la part des maîtres, la plus grande réserve s'impose dans l'exercice de leur droit, notamment à l'égard des confidences intimes ou des secrets de famille contenus dans les lettres soumises à leur inspection.

L'autorité religieuse peut également conférer le droit de visite des correspondances. Ainsi dans les Congrégations religieuses, dans les séminaires, les religieux ou religieuses, les élèves remettent ouvertes au Supérieur les lettres qu'ils envoient, peuvent recevoir décachetées, ou même ne pas recevoir du tout, les lettres parvenues à leur adresse. Généralement la Règle impose ce contrôle. Parfois il résulte de la coutume. Toujours il est motivé par des raisons de haute sagesse. Combien de vocations religieuses ou ecclésiastiques ont été préservées par ce sage contrôle des correspondances ! Ne s'en étonnent et ne le critiquent que ceux qui, sous couleur de liberté, aspirent à plus de licence. Ceux qui se consacrent au service de Dieu par la profession solennelle savent bien trouver dans ce contrôle généreusement accepté pour toute la vie, outre une douce mortification, un moyen de fidélité plus parfaite à la vocation qui les a séparés du monde. — Une exception toutefois s'impose pour la liberté des sujets, celle des correspondances renfermant des secrets de conscience : elle est de droit naturel. Le Code de Droit canonique, au canon 611, a pourvu également à cette liberté en exceptant du contrôle les lettres adressées par les inférieurs à leurs supérieurs majeurs, à l'évêque du diocèse, au Cardinal protecteur de la Congrégation, au Saint-Siège, ou qui en viendraient.

Enfin *un simple particulier* pourrait, dans l'exercice du droit de légitime défense ou de protection à accorder à un tiers, trouver la raison suffisante qui rende licite la lecture des lettres d'autrui. Mais le cas sera toujours rare, car la légitime défense ne se vérifie, on le sait, qu'en des conjonctures difficiles à réaliser. Il fallait le noter. Il faut plus encore mettre en garde les fidèles contre les faciles illusions : on présume si facilement l'injustice d'une attaque, le droit de défense, et la licité des moyens pour l'assurer !

* *

Ceci étant rappelé, il est facile de déterminer le droit du curé à l'égard de ses vicaires, des religieux ou religieuses chargés de ses écoles, des jeunes filles et jeunes gens qui les fréquentent, enfin des chrétiens simplement ses paroissiens.

D'où pourrait bien lui venir le droit de visite des correspondances ?

1° De la légitime défense ?... Mettons bien vite de côté cette source du droit de contrôle, qui ne serait jamais qu'occasionnelle et exceptionnelle à l'égard de tous ces personnages, car M. le curé n'a point d'ennemis dans sa paroisse, du moins parmi ses ouailles véritables, ni aucun doute fondé sur la moralité de ses collaborateurs ecclésiastiques ou religieux.

2° De l'autorité religieuse ?

a) A l'égard de ses vicaires, il jouit d'une autorité canonique en ce qui concerne les affaires administratives et le gouvernement de sa paroisse. Mais cette autorité n'est pourtant pas celle d'un supérieur à l'égard de ses religieux. En dehors du service paroissial, les vicaires sont soustraits à l'autorité du curé. Parfois, ils vivent avec lui au presbytère, mais ce convict ne constitue pas une communauté religieuse, même s'il s'agit de prêtres communautaires dans le genre des essais tentés de nos jours pour réaliser la vie commune dans le clergé séculier. Rien dans le droit canon, ni dans la coutume, ne permet d'autoriser le curé à prendre connaissance, à leur insu, de la correspondance privée de ses vicaires.

b) A l'égard des religieux et religieuses qu'il a mis à la tête de ses écoles, il semblerait qu'il ait un droit de surveillance plus étendu. Mais ce droit irait-il jusqu'à autoriser l'ouverture de leurs correspondances ? C'est bien douteux. Ces religieux et religieuses ont leurs supérieurs réguliers auxquels ils sont soumis par leur vœu d'obéissance. Ils en dépendent régulièrement avant de dépendre du curé, dont ils sont seulement des fonctionnaires salariés. Leur correspondance faisant partie de leur vie privée ne tombe pas sous le visa du curé. Seules pourraient être exceptées les lettres relevant manifestement de leur charge d'instituteurs, comme seraient les correspondances officielles avec les inspecteurs ou autres agents de l'Instruction publique, ou avec la Direction de l'enseignement libre.

Il arrive cependant que les religieux et religieuses députés à l'enseignement dans les écoles

libres paroissiales sont parfois, par leurs supérieurs, placés sous la juridiction du curé, qui alors leur tient lieu de supérieur dans la modeste communauté qu'ils forment. En ce cas, par délégation, le curé peut, à l'instar du supérieur, ouvrir les correspondances privées.

c) A l'égard des écoliers et écolières, c'est une autre affaire. Le curé, bien qu'il ne soit pas le directeur légal de ses écoles, en est le supérieur moral et le maître de pension. C'est à lui que s'adressent les parents pour confier l'éducation de leurs enfants. On traite bien avec le directeur de l'école, mais personne ne s'y trompe, car en parlant de l'école, on dit couramment : « l'école de M. le Curé. » Si donc le curé ne s'est pas déchargé de ce soin sur le directeur légal de l'école, mais s'est réservé le droit d'ouvrir les correspondances des élèves, nul autre que lui ne saurait le faire légitimement. Mais il fera bien, avant d'user de ce droit délégué de l'autorité des parents, d'en avertir les élèves de ses écoles et leurs familles, afin qu'il n'y ait jamais de malentendu, de surprise, sources de pénibles désagréments. Notons qu'il s'agit ici des internes, non des externes qui reçoivent leurs lettres au domicile de leurs parents. Toutefois, si, par une supercherie d'adolescent, un élève externe se faisait adresser sa correspondance à l'école, le curé pourrait l'ouvrir, bien qu'il soit plus simple de s'en emparer et de la retourner aux parents pour qu'ils exercent eux-mêmes leur contrôle et fassent la monition méritée.

d) A l'égard de ses paroissiens enfin, le curé ne saurait invoquer l'autorité pastorale pour revendiquer le droit de lire les correspondances. Seule la permission des intéressés pourrait rendre licite l'ouverture des lettres. Cette permission pourrait parfois être présumée ; mais c'est si dangereux qu'on ne peut le faire qu'à bon escient, par raison d'amitié, par exemple, ou de service urgent à rendre.

3o Ne pourrait-on pas invoquer la raison de bien commun ? Sans doute, si elle existait, c'est-à-dire si le salut de l'Eglise ou de l'Etat était en péril. Qu'on imagine un complot ourdi dans la paroisse, dont le curé par quelque confidence a eu le soupçon ; en bon citoyen comme en bon chrétien, il serait félicité d'avoir préféré, au devoir de la discrétion, le devoir exprimé par les anciens : *Salus Reipublicœ suprema lex esto !* Mais on invoquerait moins aisément le seul bien commun de la paroisse, sauf s'il s'agissait du bien spirituel des âmes, comme le danger d'une apostasie générale à prévenir. Car on peut à l'ordinaire assurer la prospérité de la communauté chrétienne, et la préserver du mal, sans avoir besoin de recourir à ces exceptionnels et dangereux moyens.

4o Pourrait-on enfin invoquer le bien particulier, personnel ou autre ? Oui, dans des conjonctures extrêmement rares, tant il faut qu'elles soient graves. Car la discrétion à l'égard des lettres fermées est motivée par une raison de bien commun. Or, pour qu'il y ait compensation au dommage causé en soi par une dérogation à la loi du secret, il faut évidemment qu'un bien notable soit en cause. Car on sait qu'en général le bien commun — et il résulte de l'observation des lois et de la pratique des vertus, — prime le bien particulier.

Le curé, on le voit, n'aura donc pas souvent, pour ainsi dire jamais, une raison suffisante d'ouvrir la correspondance de ses paroissiens. Et quand cette raison se présentera à son esprit, il fera bien de la considérer attentivement, de la mettre en parallèle avec tous les inconvénients qui pourraient encore résulter, tant pour son ministère que pour sa personne, de l'exercice de son droit, fût-il incontestable. C'est dire que, tout bien pesé, l'abstention sera plus souvent le meilleur parti.

* *

Il ne sera pas inutile de nous demander quelle est *la gravité* d'une indiscrétion.

Ouvrir une lettre et la lire, avons-nous dit, c'est violer le secret d'autrui, tant de l'expéditeur que du destinataire. Or, les théologiens s'accordent pour dire qu'il y a là, en soi, un péché grave. C'est qu'en effet le secret des lettres a une importance sociale considérable. C'est par lettres que les hommes communiquent entre eux le plus souvent. C'est grâce au système des lettres confiées à la poste qu'ils se mettent facilement en relations d'un bout du monde à l'autre. Par lettres ils traitent leurs affaires, toutes leurs affaires, privées, familiales, politiques, économiques. On peut dire que la vie humaine déploie son activité en grande partie par le moyen des lettres. Or, pour toutes leurs relations, les hommes ont besoin d'être assurés de la discrétion et du secret. S'ils n'en avaient pas la garantie, l'activité humaine serait ralentie et entravée sur toute la surface du globe. Voilà pourquoi le secret des lettres s'impose à la conscience *sub gravi,* en raison de sa nécessité sociale.

Grave en soi, le péché d'indiscrétion à l'égard des correspondances admet pourtant la légèreté de matière. Il n'arrive pas toujours, ni même bien souvent, — étant donnée la facilité avec laquelle on confie les moindres de ses affaires et de ses sentiments à la poste, — que les lettres renferment des secrets importants. Sans doute l'indiscret l'ignore. Mais si par ailleurs il n'a pas d'autre intention que la satisfaction de sa curiosité, et s'il arrête sa lecture indélicate dès qu'il s'aperçoit de la gravité des écritures, on ne voudrait pas l'inculper de faute mortelle.

L'indiscrétion prend aussi un caractère de gravité, quand elle est le fait de personnes obligées, par devoir professionnel, de respecter le secret des correspondances. Il en est ainsi pour tous les agents de la poste, par exemple ; pour tous ceux à qui sont confiées, pour les remettre à destination, des lettres fermées, par exemple les concierges, les domestiques. A ce titre, le curé hypothétique

mis en cause dans la présente consultation serait plus fautif qu'un étranger indiscret de passage au presbytère.

* *

Dernière question enfin à examiner : Que doit faire le curé qui, dans les lettres, trouve des correspondances amoureuses ?

Nous voulons croire qu'on a en vue les correspondances échangées entre jeunes gens et jeunes filles en particulier. Mais si l'on veut donner plus d'étendue à la consultation, nous devons dire que la réponse dépend de l'usage qu'on peut faire d'un secret.

En principe, on n'a pas le droit de se servir d'un secret injustement acquis : ce serait poursuivre l'injustice initiale. Cependant, si des raisons d'importance majeure militaient en faveur d'un plus grand mal à éviter, on retomberait dans les hypothèses que nous avons examinées plus haut. Que nos lecteurs, du reste, veuillent bien se reporter au cas concret examiné dans l'*Ami* de 1925, p. 142. Le curé, n'ayant point ces raisons majeures, commettrait une faute en déchirant une lettre sur laquelle il n'a aucun droit.

Il en va autrement des lettres qu'il peut ouvrir licitement, encore qu'une distinction s'impose selon les personnes. Si ces dernières sont soumises à son autorité de telle sorte qu'il ait sur elles pouvoir de gouvernement, il peut aller jusqu'à supprimer leur correspondance. Ainsi agira-t-il à l'égard des enfants dont les parents lui ont confié l'éducation. Mais il ne le devrait pas à l'égard de ses simples paroissiens. Toutefois, si, sans ouvrir une lettre, la simple adresse lui faisait reconnaître et soupçonner dans l'expéditeur et le destinataire une correspondance douteuse, il ferait bon usage de son autorité pastorale, sans pour cela ouvrir les lettres, en prenant occasion de faire la monition charitable de la correction fraternelle aux correspondants suspects.

Q. — L'évêque peut-il convoquer le synode diocésain tous les ans et y appeler tous les curés ?

R. — Le can. 356, § 1, rend obligatoire dans tous les diocèses, au moins tous les dix ans, la tenue du synode diocésain. Mais cela ne veut pas dire que ce synode ne puisse pas avoir lieu plus souvent ; au contraire, le texte même du canon marque expressément que ce n'est là qu'un *minimum :* « *Decimo* SALTEM *quoque anno.* »

Il n'y a donc aucune impossibilité pour l'évêque de tenir le synode plus souvent, et l'on doit même dire que cette plus grande fréquence est chose fort louable, qui ne peut qu'avoir de bons résultats pour le maintien de la discipline ecclésiastique et le bien des âmes. Il n'est même pas défendu à l'évêque, aucun canon ne contenant cette défense, de tenir tous les ans son synode.

Dans les temps anciens, le synode provincial était obligatoire deux fois par an. Cette prescription se trouvait dans les Canons dits apostoliques. Elle est maintenue dans une lettre de S. Léon le Grand, pape de 440 à 461, à Anastase, évêque de Salonique. Le *Décret* de Gratien (dist. XVII, c. 2) marque que la coutume de cette célébration bisannuelle du concile provincial vient des Saints Pères. Les capitulaires carolingiens renouvelèrent la loi de rassembler en mars et en octobre ce concile, et elle avait pour conséquence la célébration, deux fois aussi par an, du synode diocésain. L'évêque, en effet, après chaque concile provincial, était tenu de manifester à ses prêtres les décisions de ce concile ; il le faisait dans son synode.

Cependant le II[e] concile de Nicée (VII[e] œcuménique, de 787) décida, dans son can. 7, que désormais, en raison des fatigues qu'occasionnait le concile provincial, il n'aurait plus lieu qu'une fois l'an. Cette décision fut peu à peu appliquée partout, et Innocent III la sanctionna de nouveau au IV[e] concile du Latran (X[e] œcuménique, de 1215). Il ne devait donc plus y avoir alors qu'un concile provincial tous les ans, et aussi un seul synode diocésain.

Cette célébration annuelle finit par tomber en désuétude. On sentit le besoin, au temps de la réforme catholique, de remédier à cet abandon. Parmi les pétitions que le roi de France adressa au concile de Trente, la trente-quatrième se rapportait à la célébration tous les trois ans du concile provincial et tous les ans du synode diocésain. Le concile de Trente fit droit à cette demande et décréta (sess. XXIV, c. II *de Reform.)* la célébration de l'une et l'autre réunion à ces époques. La S. Congr. du Concile s'appliqua à maintenir cette décision, et même, pour couper court aux vains prétextes des évêques alléguant, pour s'abstenir de la célébration annuelle du synode diocésain, leurs trop nombreuses autres occupations, elle décréta que les évêques empêchés devaient faire tenir le synode diocésain par leur vicaire général muni de leur mandat spécial.

Cette loi du concile de Trente, au grand scandale de Benoît XIV, fut bientôt énervée par les interprétations même des canonistes, qui, comme Monaccelli, par exemple, sous prétexte que, les deux premières années de sa prise de possession, l'évêque devait visiter son diocèse, déclarèrent suffisant qu'il célébrât son synode tous les trois ans. Le pape Benoît XIV écrivit son traité fameux *De synodo diœcesana,* pour remettre en vigueur autant que possible la prescription du concile de Trente. Il y déclarait (liv. V, c. VI, n. 5), tout en concédant que la coutume aurait pu agir contre la prescription du concile, ne pas approuver « cette licence effrénée » dont usaient les auteurs, donnant une doctrine opposée aux termes mêmes des prescriptions conciliaires. Il disait ne pas excuser les évêques qui, sans empêchement, par pure paresse et négligence, omettaient la célébration du synode annuel. Il réprimandait ceux qui après plusieurs années de gouvernement de leur Eglise ne pensaient pas à la célébration du synode. Il disait nettement que ces évêques et tous ceux qui

ne célébraient pas le synode diocésain dans le temps fixé par le concile, devraient savoir qu'ils étaient passibles de la peine de suspense *ab officio* portée par les *Décrétales* (liv. V, tit. I, can. 25). Et cette peine, fruit de la désobéissance, devait, bien qu'elle ne fût plus, à l'époque du pape, que *ferendæ* et non *latæ sententiæ*, leur faire connaître l'étendue et l'obligation de leur devoir. Le pape disait aussi que ce ne pouvait pas être une excuse que la raison donnée par quelques évêques que l'on ne pouvait pas édicter tous les ans de nouvelles constitutions qui mettraient le trouble dans le diocèse. D'abord, exposait le pape, il n'est pas nécessaire qu'un synode porte des constitutions en tous points nouvelles. Et ensuite « il paraît difficile qu'en ces temps où la discipline ecclésiastique vieillit chaque jour et est fortement ébranlée, il y ait quelque diocèse où ne se fasse pas sentir le besoin de quelque nouvelle constitution, ne fût-ce que pour confirmer les lois antérieures et pour faire revivre celles qui sont presque passées en oubli en raison de la corruption des mœurs. »

Tout cela démontre que l'évêque qui réunirait tous les ans son synode diocésain serait dans l'esprit de l'Eglise, loin de violer ses canons.

Quant à la convocation des curés au synode, le Code dit deux choses. D'abord, que de chaque vicariat forain, de chaque doyenné en France, au moins un prêtre doit être convoqué. Il sera élu par tous ceux des prêtres du doyenné ou vicariat qui ont charge d'âmes : c'est le can. 358, § 1, n. 7. Puis le Code ajoute : si l'évêque le juge opportun, il peut appeler au synode d'autres que ceux dont la convocation est déclarée nécessaire, et même tous les chanoines, tous les curés... C'est le § 2 du même canon.

La question est donc décidée par les termes mêmes du Code : l'évêque, s'il l'estime útile, peut appeler tous les curés au synode, et dans ce cas tous les curés doivent s'y rendre.

C'est encore là une prescription qui est en tous points conforme à l'ancien droit. Comme le fait remarquer Benoît XIV *(loc. cit.,* liv. III, c. v, n. 1), le synode, primitivement, et comme la logique le demandait, est la réunion des curés. Leur fonction de chargés d'âmes dans le diocèse le veut. Et ce sont tous les curés que les conciles obligent à assister au synode : ainsi le concile d'Autun, de 578, can. 7, de Leptines, de 743, can. 3. Ce sont les curés, et tous les curés, que papes et canonistes indiquent dans leurs décisions ou leurs commentaires comme devant obligatoirement assister au synode, sous peine de la punition de l'évêque. Les évêques inscrivent cette obligation dans les Statuts qu'ils publient pour leur diocèse, comme dans les anciens Statuts de Meaux, comme dans ceux de Rodez de 1289, dans ceux de Nîmes de 1364. Cette prescription est reprise par le concile de Trente : tous ceux qui ont charge d'âmes, en raison même de cette charge, doivent assister au synode, qu'ils soient réguliers ou séculiers.

Le Code, cependant, en raison d'une nécessité des temps présents, a ou bien imposé à ce sujet une obligation spéciale, ou restreint même le pouvoir actuel de l'évêque. Autrefois, il y avait dans chaque bénéfice curial un nombreux clergé, vicaires et habitués, qui pouvaient, le curé régulièrement absent, pourvoir à la charge d'âmes sans que le bien spirituel des fidèles en souffrît. Mais actuellement le bénéfice a peine, presque partout, à nourrir son seul homme. Le curé absent, c'est par un étranger qu'il faudra assurer la charge d'âmes. C'est pourquoi, assurément, le Code ne parle plus d'obligation que pour un seul curé du vicariat, ou du doyenné, et encore ce curé absent de sa paroisse pour le synode devra-t-il se substituer un vicaire suivant le can. 465, § 4, particulièrement impératif. Mais l'élection du curé membre du synode, par tous ses confrères du vicariat ou doyenné, montre que ce curé est le représentant de tous. Et c'est encore la restriction que le Code appose au pouvoir de l'évêque d'appeler au synode tous les curés du diocèse : l'évêque a le droit d'appeler au synode même tous les prêtres du diocèse, « ceux-là cependant exceptés qui sont nécessaires pour que la charge des âmes ne défaille pas dans les paroisses » (can. 358, § 2). Il n'est pas dit que l'évêque peut appeler tous les *curés* sauf ceux qui sont nécessaires pour que la charge des âmes ne soit pas, même un instant, détruite ou interrompue. L'évêque peut donc appeler tous les curés, mais dans ce cas ce sont d'autres prêtres qui prendront, obligatoirement, au nom des curés membres du synode, la charge des âmes.

Il n'est donc pas douteux que, dans le droit actuel du Code, l'évêque puisse appeler obligatoirement au synode tous les curés. Il n'est pas douteux qu'il puisse plus souvent que tous les dix ans, et même tous les ans s'il l'estime bon, assembler le synode. Ce faisant, dans les deux cas, il est dans l'entier et traditionnel esprit de l'Eglise. Mais l'évêque doit veiller à ce que la charge des âmes n'ait pas à souffrir de sa louable action.

Q. — S. Thomas (3ª P., q. 49, art. 6, sol. 3) écrit : « C'était par un dessein providentiel que, dans le Christ, la gloire de son âme ne rejaillissait point sur son corps avant la passion. Ainsi il obtiendrait, avec plus d'honneur, la gloire de son corps, quand il l'aurait méritée par sa passion. Quant à la gloire de son âme, il ne convenait pas qu'elle fût différée, car son âme était unie immédiatement au Verbe et, de ce chef, elle devait être remplie de gloire par le Verbe même. *Le corps, au contraire, était uni au Verbe par l'intermédiaire de l'âme.* »

Alors, à la mort, qui est la séparation de l'âme d'avec le corps, le corps du Christ ne resta pas uni à la divinité ? — Et pourtant, à la question suivante, a. 2, au *Sed contra,* S. Thomas affirme « que le corps du Christ, à la mort, n'a pas été séparé de la divinité. » Il n'est donc pas juste d'affirmer que le corps était uni à la divinité *mediante anima.*

R. — Reportez-vous à 3ª P., q. 6, art. 1, pour avoir le sens exact de l' « assomption » du corps par le Verbe *mediante anima.* Ce rôle d' « inter-

médiaire » attribué à l'âme ne doit en aucune manière laisser supposer que l'âme fut un lien physique qui unissait la chair à la personne du Verbe. L'union hypostatique est immédiate à la nature humaine et à toutes ses parties. Pour parler d' « intermédiaire », S. Thomas se place uniquement aux points de vue moraux de dignité et de convenance :

« L'intermédiaire se dit par rapport au principe et au terme, et comme eux suppose un ordre. Or il y a deux sortes d'ordre : l'ordre du temps et l'ordre de nature. Sous le rapport de l'ordre temporel, on ne peut parler d'intermédiaire dans le mystère de l'Incarnation, car le Verbe de Dieu s'est uni dans le même instant toute la nature humaine... Quant à l'ordre de nature, il peut s'entendre de deux manières. Ou bien il s'agit d'un ordre de dignité : c'est ainsi que nous disons que les anges sont intermédiaires entre les hommes et Dieu. Ou bien il s'agit d'un ordre de causalité : c'est ainsi que l'on parle d'une cause intermédiaire entre la cause première et l'effet ultime. Ce second ordre est de quelque façon une conséquence du premier... Si donc nous considérons l'ordre de dignité, l'âme se trouve intermédiaire entre Dieu et la chair ; et, en ce sens, on peut dire que le Fils de Dieu s'est uni la chair par l'intermédiaire de l'âme. Si d'autre part nous considérons l'ordre de causalité, l'âme est de quelque manière cause de l'union de la chair au Fils de Dieu : celle-ci n'est « assomptible » en effet que par le rapport qu'elle soutient avec l'âme rationnelle, qui en fait une chair humaine [1]. »

En bref : « dans l'humanité, certaines parties moins nobles n'ont pu être prises par le Verbe qu'en raison d'autres parties plus nobles. Dans cet ordre de causalité, on peut dire avec tous les théologiens scolastiques... que, dans l'ordre des parties essentielles, l'âme fut la raison de l'assomptibilité du corps, qui, en effet, ne peut être pris par le Verbe que précisément parce qu'uni à l'âme il forme une nature humaine complète [2]. »

L'expression *mediante anima* est empruntée par la scolastique aux Pères : « Originairement, cette formule fut employée pour satisfaire à un besoin tout pratique, provoqué par les idées que se faisaient les ariens et les païens. D'après ces idées, on disait que l'adoption de la chair était impossible à Dieu, d'une part, parce que Dieu, de même que l'esprit humain, deviendrait l'âme de la chair... et, d'autre part, parce que la chair est trop éloignée de Dieu [3]. » Mais dans la scolastique, la formule *mediante anima* précise cette double signification conformément à la métaphysique aristotélicienne : « Le Verbe de Dieu, écrit S. Thomas, s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme, en ce sens que la chair appartient par l'âme à la nature humaine que le Fils de Dieu avait dessein de prendre ; mais non en ce sens que l'âme serait l'intermédiaire qui relie la divinité et la chair entre elles. » (3a, q. 50, a. 2, ad 2).

[1] Trad. du P. Héris, O. P., *Le Verbe Incarné* (Somme théologique), t. I, p. 216 et suiv.
[2] *D. T. C.*, art. *Hypostatique (Union)*, col. 518-519. Cf. Hugon, *Le Mystère de l'Incarnation*, p. 185.
[3] Scheeben, *La Dogmatique*, tr. fr., Paris, 1882, t. IV, n. 503.

Dans ce dernier passage, S. Thomas ajoute expressément que, même après la mort, en vue de la résurrection, c'est encore à l'âme que le corps doit d'appartenir à la nature humaine. Et par là, la divinité n'a pas été séparée du corps, même pendant le triduum de la mort, en raison de l'ordre qui subsiste entre l'âme et le corps : « Par cette réponse, conclut le P. Synave, l'on voit qu'il ne faut pas s'imaginer que le corps du Christ n'est uni hypostatiquement à la divinité que parce que l'âme les lie tous deux, et croire que, la mort ayant séparé le corps de l'âme, il s'en serait suivi une séparation entre la divinité et le corps du Christ : la grâce d'union affecte le corps aussi bien que l'âme et d'une manière directe ; mais le corps n'est uni à la divinité que parce qu'il fait partie d'une nature humaine au moyen de l'âme. Le corps garde toujours cette relation à l'âme, même après la mort [1]. »

L'objection proposée par notre correspondant avait donc été prévue et résolue par S. Thomas lui-même. Elle est formulée dans la *Somme* de la manière suivante : « Oté l'intermédiaire, les termes qu'il unissait se séparent. Or, la divinité a été unie à la chair par l'intermédiaire de l'âme, ainsi qu'on l'a vu ailleurs. A la mort du Christ, son âme ayant été séparée de sa chair, il s'ensuit que sa divinité a été aussi séparée de sa chair. » (3a, q. 50, a. 2, obj. 2). Nous venons de lire la solution.

Q. — Y a-t-il des censures contre les autorités civiles ou ecclésiastiques qui détournent leurs sujets, laïques ou prêtres, de faire le pèlerinage de Rome ? Je ne trouve rien dans le nouveau droit canon ; mais il me semble me souvenir que dans l'ancien il y avait des censures très sévères.

R. — Non, ces censures n'existent pas dans le livre V du Code, qui contient la totalité des peines ecclésiastiques en vigueur. Elles n'existaient pas non plus dans la Const. *Apostolicæ Sedis* de Pie IX, des 12 oct.-18 déc. 1869. Il y a donc longtemps que tout ce qui a pu exister sur ce point est aboli.

Nous ne connaissons à ce sujet, avant le Code, que l'excommunication n. IX des bulles *In cœna Domini*. Elle ne se rapporte cependant pas au cas des jubilés. Elle est plus générale : « De même nous excommunions et anathématisons tous ceux qui, par eux-mêmes, ou par l'intermédiaire de l'action d'autrui, tuent, mutilent, dépouillent, emprisonnent, détiennent ceux qui viennent vers le Siège Apostolique, et ceux qui en reviennent... » Cette excommunication était *latæ sententiæ* et son absolution était réservée au Pape.

Nous n'avons rien trouvé dans le droit commun qui se rapportât directement à l'action d'empêcher les fidèles, ou les prêtres, de se rendre à Rome en temps de jubilé.

[1] *Vie de Jésus* (Somme théologique), t. IV, p. 302.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Abbé F. Méjecaze. — **Frédéric Ozanam et l'Eglise catholique.** In-8 de xii-382 p., 25 f. — **Fr. Ozanam et les Lettres.** In-8 de x-206 p., 18 f. — Paris et Lyon, Emm. Vitte.

Albert Foucault. — **La Société de Saint-Vincent de Paul,** *Histoire de cent ans.* — In-8 de 416 p., 25 f. — Paris, Spes.

Société de St-Vincent de Paul. **Livre du Centenaire.** *L'œuvre d'Ozanam à travers le monde.* — In-8 de viii-320 p. et 11 planches, 30 f. — Paris, Beauchesne.

I. — La mémoire d'Ozanam a été particulièrement mise en relief, en cette année 1933, centenaire de la fondation des Conférences de St-Vincent de Paul. Né en 1813, Frédéric Ozanam devait mourir en 1853, à peine âgé de 40 ans. Mais combien sa carrière fut féconde ! Sous quelque aspect qu'on envisage cette physionomie remarquable, on ne peut que l'admirer. Le centenaire des Conférences devait faire revivre les exemples d'apostolat qu'Ozanam sut donner par la pratique de la charité ; mais il convenait aussi de rappeler que le brillant professeur de Sorbonne s'était assigné de bonne heure une grande tâche : défendre l'Eglise et ruiner les objections élevées contre elle, contre le dogme et la morale catholiques.

M. l'abbé Méjecaze, sous-directeur au Collège Stanislas, a voulu précisément, dans sa thèse principale présentée pour le doctorat ès-lettres, étudier Ozanam apologiste de l'Eglise catholique.

L'ouvrage débute par une vue d'ensemble sur le mouvement religieux en France pendant la première moitié du xix^e siècle ; ce qui permet à l'auteur de montrer quelles influences se sont exercées sur Ozanam pour développer en son esprit le souci, qui fut celui de toute son existence, d'un vaste travail d'apologétique : « Là, écrivait-il dès l'âge de 18 ans à son ami Falconnet, viennent converger toutes mes pensées, tous mes projets, toutes mes rêveries. »

Il se heurta très vite aux difficultés de la réalisation ; aussi fut-il amené par la force des choses à restreindre son œuvre : il se cantonnera dans l'apologétique historique. Ses idées directrices iront de Dieu, providence dans l'histoire du monde, au progrès, loi des sociétés chrétiennes. L'Eglise, considérée dans ses institutions fondamentales, papauté, épiscopat, clergé, monachisme, est un principe de progrès dans l'humanité : elle l'a montré jadis, en se posant en face du paganisme romain, en se plaçant entre le monde romain et le monde barbare, toujours comme un instrument de civilisation. Descendant dans les détails, Ozanam met en lumière cette action civilisatrice de l'Eglise sur l'individu, la famille (la femme relevée par le christianisme, le mariage proclamé indissoluble), la société, l'enseignement, les lettres, les sciences, les arts et même le progrès matériel.

C'est en dépouillant systématiquement et consciencieusement l'œuvre entière d'Ozanam, ouvrages et notes de cours, que M. Méjecaze est parvenu à établir cette solide synthèse. Les preuves invoquées par Ozanam ne sont pas toutes également convaincantes ; mais le jugement qu'on doit porter sur son œuvre apologétique ne peut être qu'extrêmement favorable. Tout d'abord, Ozanam ne s'est jamais écarté de l'orthodoxie. Il a su ne conserver du traditionalisme et du libéralisme que les éléments sains et conformes aux enseignements des Pontifes romains. Sans doute, les méthodes qu'il emploie — les méthodes de son époque — ne correspondent plus aux exigences des méthodes actuelles. Mais plus que beaucoup de ses contemporains, « il s'attache à la recherche de la seule vérité. Pour l'atteindre, il fait preuve d'un souci d'information et d'érudition dont on trouve peu d'exemples pendant la première moitié du xix^e siècle ; il porte dans la découverte et dans l'utilisation des documents le sens critique qu'on exigeait des écrivains de son temps ; il sait, en général, tout en faisant œuvre apologétique, ne pas se laisser aveugler par sa thèse et rester dans les limites de l'impartialité » (p. 372-373).

Ses démonstrations, en raison du progrès des sciences historiques, ont perdu aujourd'hui une partie de leur valeur. Néanmoins, conclut M. M., elles constituent encore un monument sérieux élevé à la gloire du catholicisme.

II. — La thèse secondaire de M. M. est une sorte de synthèse des idées et des jugements littéraires d'Ozanam. L'auteur étudie d'abord à grands traits toute l'œuvre du professeur, laquelle ne comporte pas moins de onze volumes. Il s'efforce ensuite d'en dégager les idées et les jugements littéraires. Ces jugements sont nombreux, variés, disparates. Néanmoins M. M. a pu établir un plan qui présente à la fois l'avantage d'être aussi conforme que possible à la pensée d'Ozanam et de grouper d'une façon logique tous les éléments rassemblés.

L'*Introduction* présente d'abord Ozanam homme de lettres. Elle le situe dans sa famille, dans son milieu. Elle suit l'évolution de sa vocation littéraire et dégage les traits les plus caractéristiques de sa physionomie intellectuelle. M. M. expose ensuite les idées d'Ozanam sur le génie littéraire, sur la tradition littéraire, sur les génies et les périodes littéraires, sur la question des langues, enfin — idées très générales — sur les lettres, prose et poésie. Les chapitres suivants ont trait aux auteurs et aux genres littéraires en prose, aux auteurs et aux genres littéraires en vers, à la poésie germanique et allemande, à la poésie italienne et aux poètes franciscains, à Dante.

Aucun jugement, aucune critique : simple analyse. C'est dans le dernier chapitre seulement que M. M. formule son jugement personnel : « Ozanam, écrit-il dans la conclusion, eut le mérite d'aborder l'étude de la littérature avec un esprit nouveau, avec une méthode encore peu connue ; il fixa son regard pénétrant sur des sujets inexplorés, sur des régions du monde littéraire inconnues, sur des époques considérées comme tout à fait déshéritées ; il tira de l'ombre où ils s'étaient peu à peu enfoncés des hommes et des œuvres dont le mérite est incontestable ; enfin il en mit d'autres à leur véritable place. Sur le génie littéraire intimement uni à la tradition, sur certaines périodes et certains genres littéraires, sur la nécessité et la portée de la philologie, sur les auteurs et les œuvres dont il eut l'occasion de s'occuper, il émit des idées qui manifestent un rare bon sens, une exquise finesse, un goût parfait, une pénétration peu commune, une science et une compétence remarquables pour l'époque » (p. 201-202).

III. — M. Albert Foucault ayant étudié le passé de la Société de Saint-Vincent-de-Paul a constaté l'intérêt qu'il y a pour tout catholique, et même pour le sociologue non croyant, de mieux connaître l'histoire de cette Société.

Il a pu en consulter les archives. Celles-ci lui ont révélé les très humbles débuts de la Société, mais aussi son expansion progressive à travers l'univers catholique, aboutissant, en un siècle, à une situation unique au monde, puisque l'œuvre, aujourd'hui répandue dans les cinq continents, y compte 12.500 conférences groupant 180.000 membres actifs, et consacre annuellement 200 millions au soulagement de la misère humaine. De ce fait, le nom de Frédéric Ozanam, son véritable fondateur, se trouve, pour le plus grand

profit de la France, vénéré dans tout l'univers, qui souhaite avec ardeur sa béatification, actuellement en cours d'instance.

La méthode suivie par M. F. est des plus simples. Son ouvrage est divisé en huit parties, chaque partie après la fondation correspondant à une présidence. Nous avons ainsi l'histoire des présidences Bailly (1836-1844) ; Gossin (1844-1847) ; Baudon (1848-1886) ; Pagès (1886-1903) ; Calon (1904-1913) ; d'Hendecourt (1914-1924) ; de Vergès (1924).

Rien n'est plus prenant que cette « histoire de cent ans » où l'on voit s'entremêler les succès et les épreuves. C'est de l'histoire vécue, aussi attachante qu'un roman. Le lecteur sera reconnaissant à l'auteur de lui avoir révélé l'origine, le passé, les progrès successifs, l'évolution constante de cette œuvre qui, tout en restant fidèle à ses traditions, a su adapter son action aux exigences modernes, poursuivant sans arrêt le rapprochement du riche et du pauvre et contribuant ainsi puissamment à la solution de la question sociale.

IV. — Bien que parallèle au livre publié par M. Foucault, le *Livre du Centenaire* n'est pas conçu sur le même plan. A l'occasion du centenaire, le Conseil général de la Société a jugé bon de publier un *bilan* historique de l'œuvre. De tous les pays, les organes de la Société ont envoyé des notices substantielles qui, avec les archives du siège central, ont fourni la base documentaire.

La mise en œuvre a été confiée à des écrivains qualifiés. Après une courte préface, où le Président général, M. de Vergès, exprime des vues élevées sur la mission des confrères de Saint-Vincent de Paul, un premier chapitre (de M. de Lanzac de Laborie) retrace dans le passé et le présent le rôle du *Conseil général*. Viennent ensuite les divers tableaux qui montrent l'origine et le développement des Conférences en *France* (M. P. Chouard), dans les *Colonies* et protectorats français (M. B. de Franqueville), dans les divers Etats, dominions et colonies qui composent l'*Empire britannique* (M. Angot des Rotours), en *Belgique,* dans les Pays-Bas et les Etats scandinaves (M. P. Verhaegen). Une belle étude de M. G. Goyau sur les activités « vincentiennes » des catholiques *allemands* est suivie de pages consacrées à l'*Italie,* à l'*Espagne* et au *Portugal* (M. A. Fliche), à la *Suisse,* à la *Pologne,* aux pays de l'*Europe centrale* (M. G. Blondel), au *Levant* et au *Sud-Est* européen (M. J. Zeiller), à l'*Extrême-Orient* (M. L. Celier), aux *Etats-Unis* d'Amérique (M. P. Lewandowski) et à l'*Amérique latine* (M. P. Heinrich). Le volume se termine par des cartes et des graphiques, accompagnés de renseignements statistiques précis et instructifs.

Ce beau livre nous fait faire, d'une façon vivante, un tour du monde rétrospectif et nous fournit des renseignements aussi précieux qu'inédits sur l'histoire de la charité catholique depuis cent ans. Tous ceux qui s'intéressent aux questions sociales, à la vie de l'Eglise, à l'histoire des idées et des mœurs, voudront le consulter.

On annonce la publication prochaine d'un deuxième volume, consacré aux « fêtes commémoratives ».

Trois siècles d'histoire religieuse : **Les Filles de la Charité**, par Pierre COSTE, prêtre de la Mission ; Charles BAUSSAN ; Georges GOYAU, de l'Académie Française. — Lettre-Préface de S. E. le cardinal Verdier. — In-12 de 260 p., 12 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

C'est le 23 novembre 1633 que commença, bien modestement, l'Institut des Filles de la Charité. Aujourd'hui le grain de senevé est devenu un arbre immense. Le tricentenaire qui va être célébré, auquel la récente béatification (28 juin) de Sœur Catherine Labouré vient d'ajouter un surcroît d'éclat, a donné lieu à une publication collective où des écrivains qualifiés ont mis en relief les divers aspects de l'activité du grand Institut au cours de ces trois siècles.

M. Pierre Coste, prêtre de la Mission, biographe de S. Vincent de Paul, retrace l'histoire de l'Institut depuis sa fondation jusqu'au début du XIXe siècle. Familier avec tous les détails de cette histoire, il a su en dessiner une synthèse qui éclaire d'une lumière nouvelle les services rendus à la France religieuse par les « bonnes filles » de S. Vincent.

La tourmente révolutionnaire avait ravagé presque de fond en comble l'œuvre de S. Vincent ; mais l'élan de la charité, ralenti au cours des années terribles, devait retrouver une vigueur nouvelle à l'aube du XIXe siècle. Les Filles de la Charité reparaissent bien vite au premier plan de la scène chrétienne : leur action se diversifie selon les besoins. On les retrouve partout, s'adaptant aux situations nouvelles, allant de l'avant, se faisant toutes à tous. M. Charles Baussan, qui mit jadis en un relief saisissant l'exquise figure de Sœur Rosalie (voir *Ami* 1913, p. 1082), a situé cette action des Filles de la Charité sur le triple terrain scolaire, charitable, social. L'action scolaire a été déplorablement contrecarrée par les lois persécutrices ; mais du moins il reste aux Filles de la Charité leurs Jardins d'enfants avec leur école de formation des jardinières d'enfants, leurs Colonies de vacances, leurs œuvres post-scolaires et surtout leurs ateliers professionnels de jeunes filles. L'action charitable reste immense : « Toutes les maisons des Sœurs de St-Vincent de Paul ne peuvent pas évidemment rassembler l'universalité des œuvres charitables, mais elles en concentrent toutes un grand nombre. » Cette charité attentive, ingénieuse, qui n'oublie ni le corps ni l'âme, se retrouve non seulement dans les visites aux pauvres et les orphelinats, mais encore dans les crèches, les asiles de vieillards, les hôpitaux, les dispensaires. Les Filles de la Charité y forcent l'admiration de tous, de ceux-là même qui ne regardent pas plus haut que la terre... Le XXe siècle apporte des préoccupations et des besoins nouveaux : Sœur Milcent — toute inspirée des idées de la Tour du Pin, Henri Lorin, Albert de Mun par son frère Louis Milcent, — songera à organiser les syndicats féminins : syndicat des institutrices privées, syndicat des dames employées du commerce et de l'industrie, syndicat des ouvrières de l'habillement. Et ces syndicats grandirent, eurent une action efficace et donnèrent naissance à d'autres syndicats, « Le Ménage » pour cuisinières et femmes de chambre, les Gardes-malades, les Maîtresses-ménagères, les blanchisseuses et diverses autres catégories d'ouvrières d'usine. Action professionnelle, enseignement technique, enseignement social, tout, au siège central rue de l'Abbaye, se développait parallèlement. Aujourd'hui le centre de l' « Union » de toutes ces œuvres a dû se transporter rue du Cherche-Midi... Qui dira tout le bien accompli par cette action sociale, très moderne et toujours chrétienne ?

Enfin, M Georges Goyau, dans une dernière partie, à coup sûr la plus émouvante, nous redit l'activité missionnaire des Filles de St-Vincent. L'idée de la charité pratiquée aux missions, l'idée même du martyre avait été proposée par le saint Fondateur à ses Filles. Cette idée, de son vivant, ne fut jamais réalisée. Mais les Sœurs étaient prêtes à partir, à se dévouer, à se sacrifier à la première occasion. Nous les trouvons aujourd'hui : aux Etats-Unis, à Smyrne et à Constantinople, en Algérie, en Egypte, au Mexique, à Beyrouth, en Chine, dans l'Amérique centrale et méridionale, en Perse, à la Réunion, aux Philippines, en Abyssinie, à Jérusalem, en Tunisie, à Madagascar, au Congo. Ce développement prodigieux s'est réalisé en un demi-siècle !

L'auteur a voulu terminer son merveilleux tableau par le spectacle réconfortant des souffrances endurées par de vaillantes Filles de la Charité en Chine, les martyres de Tien-Tsin (1870), les héroïnes du siège

de Pékin par les Boxers (1900) ; ici, c'est la noble figure de Sœur Hélène de Jaurias qui domine.

« Infatigables ouvrières de la charité, écrit le cardinal Verdier à la Révérende Mère Supérieure Générale, vous couvrez aujourd'hui le monde entier de l'admirable réseau de vos « œuvres scolaires, charitables et sociales ». En parcourant ces pages, on fait le tour du monde, et l'on trouve partout le geste secourable, le sourire si connu et la cornette si populaire des Filles de la Charité. »

Jean VIOLLET. — **Le Mariage.** — In-8 de 240 p., 15 f. — Tours, Mame.

Dans ce volume, M. l'abbé Viollet, l'animateur de l'Association du Mariage Chrétien, a surtout l'intention d'aider les époux à « vivre » la doctrine du mariage. Cette doctrine, il la rappelle brièvement dans la deuxième partie : *la loi conjugale, le contrat et le sacrement* et, au point de vue civil, *le mariage et le droit*. Mais « vivre » la doctrine est plus difficile que de la connaître. L'auteur, après avoir rappelé ce que doit être la préparation au mariage (1re partie), fait passer sous les regards de ses lecteurs (3e partie et suiv.) les profondes blessures infligées à la famille par les lois et les pratiques contemporaines : loi du divorce, néomalthusianisme, eugénisme. Ces lois et ces pratiques entendent remédier à certains inconvénients de la vie conjugale : elles ne font qu'engager les époux dans des situations moralement pires. M. l'abbé Viollet veut donner aux jeunes époux le courage et la vertu indispensables dans leur état : en retraçant leurs peines, leurs joies, leurs espérances, leurs tentations, il fait avec eux la route « depuis l'éblouissement du jeune amour jusqu'aux clartés de l'amour fidèle au déclin de la vie, en passant par les redoutables, mais splendides responsabilités de la paternité. » Prêtre catholique, il élève plus haut encore leurs pensées et montre comment la doctrine du Christ, encore qu'elle exige des sacrifices, rend plus profondes les joies de l'amour, prévient et guérit les peines du cœur et rend légers les travaux de la vie familiale. C'est dans l'accomplissement fidèle et quotidien des devoirs de dévouement, d'abnégation et souvent de continence volontaire, que les époux, par leur amour mutuel et l'éducation chrétienne de leurs enfants, sanctifieront la famille et y trouveront comme une image de la Trinité.

L'auteur nous avertit, dans l'*Avant-Propos*, qu'on ne doit pas chercher dans son essai un ensemble doctrinal sur le mariage. Cependant, puisque la deuxième partie est tout entière consacrée à l'exposé de la doctrine, nous nous permettrons d'attirer son attention sur certaines formules moins heureuses, dont une intelligence inexacte pourrait présenter d'assez sérieux inconvénients.

On sent très bien que l'auteur, — et son point de vue apologétique présente une grande part de vérité, — entend prouver que le mariage tire sa valeur essentielle de la loi de la nature qui, par elle-même, entre en vigueur dès l'instant où les deux conjoints ont échangé leur libre consentement. Ce principe une fois admis, il lui est facile de montrer que ni l'Etat ni l'Eglise n'ont le pouvoir « de briser un lien légitimement contracté ».

« Le législateur, nous dit-on (p. 60), qu'il soit d'Eglise ou d'Etat, *ne peut que constater l'existence du lien*. Il est tenu d'en définir les conditions, *lesquelles relèvent du droit naturel et non du simple droit positif*. C'est en vertu *du droit naturel* que le législateur déclare que le lien conjugal n'existe pas quand les conjoints n'ont pas joui de leur liberté morale au moment de l'empêchement, quand il y a eu erreur sur la personne ou impuissance à accomplir l'acte conjugal. La rupture par le divorce d'un lien légitimement contracté est donc toujours illégitime. *L'Etat, pas plus que l'Eglise, ne peut briser l'institution conjugale. Leur droit se borne à prononcer des annulations chaque fois qu'ils constatent l'absence des conditions nécessaires à la fondation d'une famille.* La famille est une institution que personne au monde n'a le pouvoir ni le droit de briser. »

Nous avons récemment rappelé dans l'*Ami* (p. 387) que la loi POSITIVE, soit ecclésiastique pour les baptisés, soit civile pour les autres, devait *compléter* et *préciser* les conditions dans lesquelles les contrats matrimoniaux doivent être regardés comme licites ou illicites, valides ou invalides. Ni la loi naturelle, ni même la loi divine positive ne précisent ces conditions avec une clarté suffisante, avec les détails nécessaires pour garantir les mœurs et le bien de la société.

Laissons de côté le cas des non-baptisés, que d'ailleurs nous avons envisagé p. 388, pour nous en tenir à celui des baptisés, auxquels seuls d'ailleurs s'adresse l'ouvrage de M. l'abbé Viollet. Pour que la thèse de celui-ci — telle qu'elle est exprimée — soit exacte, il faudrait supprimer de la législation catholique tous les empêchements prohibants, qui appartiennent au droit positif, et un certain nombre d'empêchements dirimants, clandestinité, parenté, disparité de culte, ordre sacré, rapt, adultère et crime. De plus, il n'est pas certain que la *crainte*, qui empêche un conjoint de jouir de sa *pleine liberté morale* au moment du consentement, soit un empêchement de *droit naturel* (lisez Wernz-Vidal, *De Matrimonio*, n. 502). De toutes façons, il faut admettre que le droit positif a souvent à fixer les conditions de licéité ou de validité du mariage. Et, en conséquence, l'argumentation de M. V. est à refaire.

Et pareillement certaines conclusions devraient être modifiées : « La rupture, par le divorce, d'un lien légitimement contracté est donc *toujours* illégitime. » C'est vite dit. Il faudrait distinguer. Nous supposerons tout d'abord (ce que l'auteur, de toute évidence, sous-entend) que le divorce dont on parle ici affecte un mariage validement contracté. Le divorce sera toujours illégitime, là où il aura pour but de rendre aux conjoints leur liberté en vue d' « attenter » un nouveau mariage. Mais là où l'intention de convoler en de nouvelles noces est positivement exclue, et quand des raisons majeures sont au principe de la demande en divorce, on ne saurait dire que « la rupture, par le divorce, d'un lien légitimement contracté est toujours illicite. » Voyez Génicot-Salsmans, *Theol. moralis*, t. II, n. 562 ; l'*Ami* a d'ailleurs publié sur ce sujet une consultation longuement motivée, en 1926, p. 247.

Voici une autre conclusion : « L'Etat, pas plus que l'Eglise, ne peut briser l'institution conjugale. » Laissons l'Etat de côté. Mais l'Eglise ? N'a-t-elle pas le droit de « briser » certains liens matrimoniaux ? Voir notre récent article à la p. 389. La vérité appelle, certes, plus de nuances. Et par conséquent il n'est pas absolument exact de dire que son droit « se borne à prononcer des annulations chaque fois qu' [elle] constate l'absence des conditions nécessaires à la fondation d'une famille. » Et le « *matrimonium ratum, non consummatum* » ?

Un canoniste exigeant attirera également l'attention de l'auteur sur un paragraphe de la p. 62, lequel, pris à la lettre, bouleverserait la législation matrimoniale de l'Eglise : — « Pour qu'il y ait sacrement, il est nécessaire que soient acceptées les conditions relatives aux trois biens du mariage : l'indissolubilité du lien conjugal, la fidélité, la procréation des enfants. *Sans ces conditions, le contrat est nul, de droit naturel et de droit divin.* Pour peu que l'un des conjoints se refuse à accepter, même tacitement, l'une de ces conditions, *le sacrement est inexistant*. Par exemple, la volonté de ne pas avoir d'enfants et d'user du mariage contrairement à ses fins naturelles fausse le consentement et ruine le contrat. De même l'intention d'user de la loi civile favorable au divorce. »

Que d'équivoques en quelques lignes !

Autre chose est en effet que les conjoints n'acceptent pas les conditions substantielles du mariage, énumérées dans les trois biens indiqués ; autre chose est qu'*ils apposent, en formulant leur consentement, et comme parties constitutives de leur contrat, des conditions s'opposant directement aux biens substantiels du mariage*. C'est dans ce dernier cas seulement que leur mariage est nul : « Si CONDITIO *de futuro* contra substantiam matrimonii (i. e. contra *jus* mutuum et maritale conjugum in corpus vel *proprietatem essentialem* matrimonii velut contra bonum physicum prolis, contra bonum fidei conjugalis, contra bonum indissolubilitatis matrimonii) contractui matrimoniali saltem ab uno e contrahentibus ITA apponatur, UT DEDUCANTUR IN PACTUM TANQUAM PARS CONSTITUTIVA CONTRACTUS, v. g. contraho tecum, si generationem evites, vel donec inveniam aliam honore vel facultatibus digniorem, aut si pro quæstu adulterandam te tradas, matrimonialis contractus quantumcunque sit favorabilis, caret effectu ipsoque jure naturali et divino est nullus et irritus...

...Quodsi conjuges versentur *in errore theoretico* de substantialibus bonis matrimonii, v. g. de indissolubilitate, sed *neuter* dat consensum voluntatis *dependenter ab illo errore theoretico*, MATRIMONIUM EST VALIDUM, nisi aliud obstet impedimentum canonicum. » (Wernz-Vidal, n. 518).

Enfin — ici, c'est le théologien qui parle — il n'est pas suffisant d'affirmer que « la grâce du sacrement n'arrive (aux conjoints) que s'ils ont la Foi de l'Eglise, c'est-à-dire la Foi en Jésus-Christ, auteur de la grâce. » Le mariage est un sacrement des vivants qui, pour conférer la grâce, suppose dans l'âme de ceux qui le reçoivent, outre la foi, *la grâce sanctifiante*.

Qu'on ne nous accuse pas d'être trop méticuleux. C'est parce que nous professons une haute estime pour la personne de M. l'abbé Viollet et son œuvre d'apostolat que nous nous sommes permis ces remarques, en vue d'une seconde édition que nous souhaitons prochaine.

L. WOUTERS, C. SS. R. — **Manuale Theologiæ moralis**. — 2 vol. in-8, 39 belgas. — Chez Charles Beyaert, 8, rue Notre-Dame, à Bruges (Belgique)

En terminant la recension que nous faisions naguère (p. 352) du premier volume de cet ouvrage, nous formulions un souhait : celui de voir bientôt paraître le second. Notre souhait s'est réalisé très vite et notre espoir est pleinement satisfait. Car non seulement les qualités que nous avons signalées dans l'aîné se retrouvent dans le cadet, mais encore, comme s'il avait le pressentiment de donner à son œuvre le dernier lustre avant de disparaître lui-même, l'auteur s'est révélé un maître dans l'art de composer avec clarté et de rapprocher du réel et du pratique les principes les plus élevés de la théorie.

Le prêtre appliqué au ministère des âmes dans une paroisse a fréquemment recours à la théologie sacramentaire. C'est à lui, plus encore qu'à l'étudiant faisant provision de science en vue de l'examen de capacité, qu'a songé le P. Wouters. Celui-ci semble s'être inspiré auprès des praticiens de tous les cas de conscience qui surgissent le plus fréquemment et créent pour le confesseur et le curé des difficultés journalières. Ce n'est pas en des formules abstraites qu'il énonce les principes, mais avec un tour particulier qui permet à la fois de saisir la vérité doctrinale et d'en faire à coup sûr et sans délai l'application pratique.

La sagesse et la mesure qui caractérisent la théologie morale de S. Alphonse donnent la note dominante tant dans les questions déjà résolues par le saint Docteur que dans celles qui se sont posées après lui. Partant un sens pratique sans cesse en éveil se révèle dans tout le cours de l'ouvrage. On le remarque particulièrement quand l'auteur, par exemple, explique les dispositions requises dans l'enfant pour l'accès à la sainte Table, détaille les motifs qui peuvent inspirer une vraie contrition, disserte sur le traitement à appliquer aux diverses catégories de pénitents, indique les cas où il serait utile de différer une absolution, cite les circonstances dans lesquelles il serait loisible à un fidèle de demander le divorce civil.

Il nous a été agréable de rencontrer et de voir solidement défendues des positions prises par l'*Ami*, par exemple, au sujet de la validité des absolutions concédées à la suite d'une accusation générique des péchés. Ce n'est pas pourtant que nous n'aurions pas, de ci de là, sur tel ou tel point particulier, le désir d'engager la discussion. Ainsi, nous ne serions pas de l'avis du R. P. quand il écrit, n° 185 : « Improbari debet praxis suadendi sive fidelibus, sive alicujus communitatis membris, ut singulis hebdomadis *uno alterove die* a communione abstineant. Hæc enim praxis nequit componi cum decreto citato *(Quam singulari)* aliisque documentis ecclesiasticis, quæ exhortantur ad communionem *quotidianam* in praxim ducendam et promovendam, atque prohibent confessarium, « ne a frequenti seu quotidiana Communione quemquam avertant, qui in statu gratiæ reperiatur et recta mente accedat. » Mais nous aurons l'occasion, quelque jour, d'y revenir dans les colonnes de l'*Ami*.

Terminons en disant que ce deuxième volume, appelé à rendre les plus grands services, contient l'exposé de la théologie morale sacramentaire, un traité des peines et censures ecclésiastiques, et se clôt par un index alphabétique intéressant l'ouvrage tout entier.

J.-B. FERRERES. — **Compendium Theologiæ moralis.** Editio decima quinta, octava post Codicem, 1932. — 2 vol. in-4° de LI-676 et XVI-800 p., 25 et 30 pesetas. — Chez Eug. Subirana, rue Puertaferrisa, Barcelone (Espagne).

La rapide diffusion de ce *Compendium* en atteste la valeur. En voici la 15e édition, corrigée et augmentée, car l'auteur sans cesse tient son ouvrage sur le métier, suivant avec une attention vigilante le mouvement moral et canonique de notre époque, et le progrès de toutes les sciences qui s'y rattachent. Destiné particulièrement à l'Amérique latine et à tous les pays de langue espagnole, c'est pour elles qu'il est spécialement mis au point d'après tous les récents documents émanés, à leur adresse, des Congrégations romaines. Mais il va sans dire que les théologiens des autres pays le consulteront aussi avec le plus vif intérêt et le plus grand avantage.

Comme il est rédigé en forme catéchétique, par questions et réponses, l'étudiant de nos séminaires y trouve une facilité plus favorable pour la mémoire. Les diverses opinions des moralistes sont toujours indiquées avec brièveté et précision. La doctrine, solide, est exposée avec clarté, en s'inspirant des maîtres et des grands théologiens du passé. Les questions qui agitent le monde moderne y ont leur place, notamment celles soulevées par la question sociale, par les devoirs du mariage.

L'ordre adopté est celui du Décalogue, qui correspond à l'exposé de la doctrine chrétienne dans nos catéchismes. Au 1er volume, qui s'ouvre par un bref aperçu de l'histoire de la théologie morale, on trouve les traités des Actes humains, de la Conscience, des Lois, des Péchés, des Vertus, des Préceptes du Décalogue et de l'Eglise. Le 2e volume débute par l'exposé des Devoirs des laïcs et des clercs, se poursuit par la théologie des Sacrements, un traité des Délits et des Peines, et s'achève par le traité qui intéresse les destinataires spéciaux : *De Bulla Cruciatæ*.

Collection « Prière et Vie liturgiques ». — **Les Vertus théologales ; leur culture par la prière et la vie liturgique**, par le chanoine Edouard THAMIRY. — In-12 de 248 p., 15 f. — Avignon, Aubanel Aîné.

M. le chanoine Thamiry, professeur à la Faculté de théologie de Lille, a eu l'heureuse idée de s'inspirer de la Liturgie, pour montrer comment prière et vie liturgiques doivent faire progresser, en nos âmes, les vertus théologales. Sa démonstration est faite avec une incontestable maîtrise et ce nouveau volume ne fera qu'affermir la notoriété du brillant et savant auteur.

L'année liturgique tout entière fournit le cadre de la démonstration. M. Th. remarque judicieusement qu'à certaines époques, l'Eglise insiste plus particulièrement sur l'une ou l'autre vertu théologale, vers laquelle sa prière officielle dirige notre attention pour la faire mieux connaître, aimer et pratiquer. Ainsi il a été amené, par la simple considération du mouvement liturgique dans ses grandes lignes, à distinguer les Cycles de l'Espérance, de la Foi et de la Charité. Ce sont là les trois parties de l'ouvrage.

Qu'on ne s'étonne pas de voir, contrairement à l'ordre logique, l'Espérance placée avant la Foi. Les brèves et substantielles mises au point théologiques qu'on retrouve dans l'Introduction générale et au début de chaque partie nous rassurent pleinement sur la doctrine de l'auteur. Mais la liturgie de l'Avent paraît à M. Th. s'orienter toute entière vers l'acquisition et le développement de la vertu d'espérance. L'espérance du double avènement du Sauveur — sa naissance, le jugement dernier — n'en est-elle pas la caractéristique essentielle ? Les particularités du temps de l'Avent marquent elles-mêmes les modalités de notre espérance : la 1re semaine, dans sa liturgie, indique l'éveil de notre espérance ; la 2e stimule l'exaltation de notre énergie ; la 3e rappelle les motifs de notre confiance ; enfin, la 4e nous invite à recueillir les fruits de notre espérance. En même temps, nous sommes pressés d'éliminer les vices opposés à cette vertu par la destruction de leurs causes dans le triple ordre intellectuel, sensible et moral.

Mais voici Noël et le temps qui suit jusqu'à la Fête de la Trinité : c'est le Cycle de la Foi : la révélation des grands mystères. — Le mystère de l'Incarnation resplendit dans la liturgie du temps de Noël et de l'Epiphanie. De Noël à l'Epiphanie, c'est un véritable exposé dogmatique : la liturgie verse la lumière à notre intelligence au sujet du mystère de l'Incarnation. Durant l'Octave de l'Epiphanie, la liturgie met en relief nos raisons de croire : en fixant notre attention sur les motifs de notre foi, elle engendre une conviction ardente, qui éveille en notre cœur l'amour de la vérité contenue dans le mystère de l'Incarnation. Enfin, le temps après l'Epiphanie marque l'épanouissement de notre foi à l'Incarnation. Par ses prières et ses rites, la liturgie détermine notre volonté à vivre surnaturellement suivant la foi au mystère de l'Incarnation, et cela, à l'exemple des bergers et des mages.

Mais déjà, dans ce temps de Noël et de l'Epiphanie, la liturgie nous prépare au mystère de la Rédemption. Toutefois, c'est au temps de la Septuagésime que s'accentue cette préparation : la Septuagésime nous fait entrevoir les causes et les conséquences de la venue du Rédempteur ; la Sexagésime marque l'efficacité générale de l'œuvre rédemptrice pour les croyants ; la Quinquagésime signale la puissance de la foi au Rédempteur comme moyen de justification personnelle. Au temps du Carême, la liturgie nous enseigne à cultiver notre foi au mystère de la Rédemption. La cérémonie des Cendres enseigne les conditions du progrès de la foi. Durant les semaines de Carême, la liturgie s'efforce de revêtir notre foi des qualités qui lui conviennent : en la première semaine, la foi devient agissante par la pénitence et par les œuvres de miséricorde ; en la deuxième, pénétrante par l'ardeur de ses désirs ; en la troisième, aimante en son inébranlable fidélité ; en la quatrième, rayonnante de lumière et de joie divines. Le temps de la Passion exprime l'épreuve de la foi au mystère de la Rédemption. Le temps de Pâques en marque le triomphe : le jour de la fête, c'est l'exaltation joyeuse de la foi ; pendant l'octave, c'est l'affermissement de la foi par la lumière, l'amour et l'action. De l'octave de Pâques à la fin de l'octave de la Pentecôte, la liturgie s'attache à manifester l'extension de la Rédemption à toutes les âmes par la foi : conquête rédemptrice des âmes par l'action invisible de l'Eglise et du Saint-Esprit ; réalisation de la promesse et fruits de la venue du Saint-Esprit.

Encore que la foi au mystère de la Sainte Trinité se trouve affirmée à travers toute l'année liturgique, la Fête de la Sainte-Trinité, au jour octave de la Pentecôte, clôt admirablement le Cycle de la Foi, en nous rappelant d'une manière plus solennelle le dogme fondamental de la religion catholique.

Enfin, voici le Cycle de la Charité, de la Pentecôte à la fin de l'année liturgique. C'est l'époque des grandes fêtes de l'amour divin : la fête du Très Saint Corps du Christ, dont la liturgie nous rappelle que l'Eucharistie est source de charité tant à l'égard de Dieu qu'à l'égard du prochain ; la fête du Sacré-Cœur de Jésus, marquant l'appel de l'amour divin à nos âmes et notre réponse à l'appel de Jésus ; la fête du Cœur Eucharistique de Jésus, résumant et couronnant les leçons de la liturgie des deux fêtes précédentes.

Mais le Code de la Charité se poursuit à travers la liturgie des dimanches après la Pentecôte. Aux VIe-IXe dimanches, la liturgie indique plus particulièrement le principe de nos devoirs de charité. Du Xe au XXIe dimanche, elle enseigne les fruits de purification dus à la pratique de la charité, par l'élimination des vices capitaux. Enfin, au terme de l'année liturgique (XXIIe-XXIVe dimanches) resplendit la récompense suprême réservée à la charité, dans les descriptions du second avènement de Jésus-Christ, des derniers temps et du Jugement. La fête du Christ-Roi et celle de Tous les Saints marquent définitivement la Souveraineté du Christ ici-bas et dans les cieux.

On ne saurait trop féliciter M. Thamiry d'avoir mis en si excellent relief les fécondes leçons de la liturgie catholique par rapport au développement surnaturel de la vie de l'âme par la culture des vertus théologales. Doctrine, sens liturgique, ascèse s'unissent merveilleusement en ce petit volume, dont la lecture méditée sera d'une grande utilité aux prêtres et aux fidèles pieux qui voudront bien s'y arrêter. Il constitue, en vérité, une mine inépuisable de pensées fécondes et pour la méditation, et pour la prédication, et pour la direction des âmes. C'est avec instance que nous le recommandons à nos lecteurs.

Collection « Choisir ». — Mgr Henri DUTOIT, évêque d'Arras. **Dupanloup.** — Nouvelle édition revue et augmentée. — In-16 cartonné de 622 p., avec un portrait, 15 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1933.

Le présent volume a paru une première fois en 1923 sous le titre : *Les Meilleures pages de Mgr Dupanloup* (chez Duvivier, à Tourcoing). Ces pages avaient été rassemblées par le futur évêque d'Arras, alors secrétaire général de l'Université catholique de Lille. La recension qu'en fit alors l'*Ami du Clergé* (20 septembre 1923, p. 604-605) commentait avec beaucoup d'éloges l'introduction qui précède le choix d'extraits et s'attardait uniquement à la biographie du grand évêque.

Il nous suffira d'y renvoyer nos lecteurs. Ceux qui désireraient faire plus ample connaissance avec le prélat trouveront également dans nos colonnes, de 1904 à 1908, une série d'articles qui constituent — on peut

le dire à vingt-cinq années de distance et après la mort de leur auteur — l'une des études les plus complètes et les plus objectives qui aient été faites sur l'ancien évêque d'Orléans.

Arrêtons-nous aujourd'hui aux « extraits » eux-mêmes pour montrer l'intérêt que présente pour nos contemporains l'œuvre écrite de Mgr Dupanloup. Et félicitons d'abord Mgr Dutoit de l'avoir mise à notre portée.

Cette œuvre, en effet, est abondante et un peu touffue. Elle est de celles dont la lecture intégrale risque de décourager les esprits modernes, avares de leur temps ou de leur effort. Il y a pourtant des trésors à cueillir sous la plume de celui qui fut, au dire de Renan, « un éducateur sans égal » et qui prit une part si courageuse et si brillante à toutes les controverses de son temps.

Mgr Dutoit a pu recueillir sans difficulté les plus belles fleurs d'éloquence et en composer un gros bouquet. Son choix s'est inspiré d'une double pensée : bien faire connaître l'homme et l'écrivain et tirer de son œuvre des lumières pour mieux juger et mieux servir notre temps. Sauf peut-être dans la forme, un peu trop volontiers oratoire, on peut bien dire qu'aucune des pages qui figurent ici n'a vieilli.

Nous ne saurions trop recommander la première partie de ce volume à tous ceux qui sont chargés de la grande œuvre de l'éducation : directeurs de collèges, professeurs, précepteurs, pères et mères de famille. Tous y trouveront d'excellents conseils, fruit d'une longue expérience des jeunes gens. Car Mgr Dupanloup a surtout donné sa mesure comme supérieur du Petit Séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet. Ce fut un beau créateur d'hommes.

L'âme de l'apôtre et de l'éducateur se retrouve dans les nombreuses pages que Mgr Dutoit a extraites des œuvres pédagogiques de Mgr Dupanloup, contenues dans les trois volumes intitulés : *De l'Education,* et dans trois autres volumes parus sous le titre : *De la Haute éducation intellectuelle.* Il ne les a pas données pêle-mêle, mais s'est efforcé de ménager un lien d'unité entre elles en restant fidèle à l'ordre même des ouvrages où elles ont paru d'abord.

A l'heure où les méthodes éducatives traditionnelles sont en butte à toutes sortes d'attaques, on aime à retrouver sous la plume de Mgr Dupanloup les bons principes immuables. Et d'abord une définition de l'éducation : « l'œuvre de l'Education n'est rien moins que la noble et grande tâche de faire resplendir dans l'homme l'image de Dieu. Voilà le point de vue fixe, dont ne doit jamais détourner son regard quiconque travaille à l'œuvre de l'Education : c'est ici le principe fondamental, l'idée mère qui engendre et contient tout » (p. 321).

Il est bon de le rappeler à ceux, très nombreux à l'heure présente dans les milieux intellectuels, qui prétendent que « l'humanisme » ne saurait être chrétien sans se renier lui-même, et qui font de l'homme la fin de l'homme. (Voir sur la question les articles récents du P. Charmot : *L'Humanisme et l'abnégation chrétienne,* dans le *Correspondant* des 25 juin et 10 juillet 1933).

Qu'est-ce aussi que cet enfant qu'il faut éduquer ? Que de belles pages il faudrait citer ici ! Avec quelle prédilection l'illustre évêque s'est penché vers l'enfance ! « Les longues années que j'ai dévouées au soin des enfants ont été les plus douces, mais aussi les plus laborieuses de ma vie, et si mes cheveux ont blanchi avant le temps, c'est au service de l'enfance » (p. 14). Et quel bel optimisme profondément surnaturel révèle cette page qu'on nous pardonnera de reproduire !

« Les enfants, je les ai beaucoup aimés, je les aime encore et je les aimerai toujours. Je sais leurs défauts et leurs qualités, et j'ai dit souvent que leurs défauts les rendaient encore aimables à mes yeux, parce qu'il n'y a dans leurs défauts ni raffinement ni mensonge. Ils sont simples, ingénus, candides. Vous leur parlez avec affection, ils vous croient ; vous les aimez, ils vous aiment. Ils ne se défient pas de vous.

« Vous leur dites qu'il y a un royaume des cieux, ils sont heureux de l'apprendre. Vous leur dites qu'il y a un Fils de Dieu qui est venu sur la terre, qui est né dans une crèche et qui est mort sur une croix pour nous sauver : ils le croient avec joie. Ils n'ont aucune peine à penser que l'homme en avait besoin. Ils croient, puisque l'homme a eu si grand besoin que Dieu vînt à lui pour le sauver, le racheter, l'améliorer, que Dieu a dû faire ce grand pas. Ils comprennent, dans la simplicité de cette haute raison qui est la raison pure, la raison éternelle, la raison dans sa splendeur primitive, ils comprennent que le Créateur soit descendu jusqu'à sa créature pour la sauver, puisqu'il a bien consenti à descendre jusqu'à elle et jusqu'au néant pour la créer. Ils sentent que Dieu, venant tendre la main à l'œuvre de ses mains, n'a fait, comme Rédempteur, qu'achever l'œuvre du Créateur. Pour l'enfant, pour une raison simple et vraie, qui n'a pas encore perdu au contact des hommes sa candeur et sa droiture, chez qui les dépravations du monde n'ont pas encore altéré le goût sublime de la pure vérité, l'un n'est pas plus étonnant que l'autre » (p. 379-380).

En psychologue très averti Mgr Dupanloup disserte de l'autorité, de la piété, du rôle des parents (combien gagneraient aujourd'hui à se pénétrer de ses leçons !), des dangers de l'éducation privée, des corrections, de l'attitude à prendre en face des défauts de l'enfant et spécialement de l'amour-propre, etc. Il trace un beau portrait du supérieur idéal. Il donne du respect cette admirable définition : « C'est simplement le souvenir réfléchi, et le religieux sentiment de ce qu'il y a de divin en soi et dans les autres » (p. 153), et cette autre, non moins profonde, de la discrétion : « La discrétion, c'est le respect : le respect des affaires, le respect de ses collègues, le respect des enfants, le respect de soi et des autres » (p. 179).

Plus actuelles que jamais sont aussi les pages où le prélat traite des « humanités ». On peut avoir suivi de très près la double enquête que viennent de mener parallèlement sur la question *L'Enseignement chrétien* (voir spécialement les conclusions dans le n° de juillet 1933) et la *Revue Universitaire* (février, mars, avril 1933), et faire ici de véritables découvertes. Les modernes n'ont guère fait que répéter sous une forme ou sous une autre les idées développées déjà et à fond par Mgr Dupanloup sur la valeur éducative des langues anciennes, sur l'excellence du thème dans l'étude des langues, sur l'étude des modèles, sur l'esprit faussement encyclopédique des études contemporaines, sur les matières d'enseignement, sur l'art de lire. Avant l'abbé Bethleem, il stigmatise la littérature corruptrice en des pages cinglantes.

Les extraits empruntés aux œuvres oratoires, pastorales et polémiques, qui forment la seconde partie du volume, suivent dans son ordre chronologique l'histoire d'un épiscopat qui se distingua par une activité s'étendant bien au delà des limites du diocèse d'Orléans.

Que de belles pages encore dans cette œuvre épiscopale, et comment ne pas admirer ce zèle apostolique, cette ardeur combative, même si l'on sait, d'autre part, que l'action de Mgr Dupanloup ne fut pas toujours très heureuse et que d'autres champions de la Sainte Eglise, avec lesquels il se trouva parfois aux prises, étaient animés d'un esprit de foi plus clairvoyant ?

Du reste, on chercherait vainement dans les pages publiées par Mgr Dutoit trace de ces divergences et les adversaires les plus décidés de certaines idées de Mgr Dupanloup peuvent souscrire à toutes celles qui sont données ici. L'actualité encore semble avoir fait présider au choix. Et ce sont de belles pages que celles par lesquelles le vaillant lutteur revendique le droit d'enseigner pour les religieux, détermine les droits respectifs de la famille et de l'Etat dans l'édu-

cation des enfants, se fait le défenseur de la souveraineté pontificale, retrace les destinées de l'Irlande, définit les règles d'un sain féminisme, chante la vraie grandeur de notre héroïne nationale, Jeanne d'Arc, célèbre le grand vaincu de la petite armée pontificale, Lamoricière, etc.

Plus attendrissantes encore et toujours actuelles sont les pages empruntées aux *Entretiens sur le Catéchisme*. Le catéchisme, on le sait, était pour l'évêque d'Orléans l'œuvre des œuvres.

Nous n'avons voulu donner ici qu'un aperçu de la richesse de ce volume. Très agréablement présenté sur beau papier, facilement maniable, il est à même de rendre les plus grands services à nos confrères. Ajoutons qu'une double table, table analytique et table des matières (dans l'ordre des ouvrages de Mgr Dupanloup), en rend facile le maniement et utilisable la précieuse documentation.

Louis CHAIGNE. — **Vies et Œuvres d'écrivains.** — In-12 de 238 p., avec portraits et autographes hors texte, 15 f. — Editions Pierre Bossuet, 8, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris 6e.

« La grande règle de la compréhension est qu'il faut toujours dégager ce qui, dans une œuvre, dans un homme, est digne d'amour. » Cette phrase de Maurice Barrès pourrait servir d'épigraphe au recueil d'études que nous annonçons.

Ces études ont paru d'abord dans *L'Enseignement chrétien*, dont M. Louis Chaigne est, croyons-nous, le secrétaire de rédaction. On les trouvera respectivement aux dates suivantes : Mme de Noailles, déc. 1930 ; Paul Valéry, février 1931 ; Paul Claudel, avril 1931 ; André Gide, juin 1931 ; Marcel Proust, oct. 1931 ; André Maurois, nov. et déc. 1931 ; Pierre Benoît, février 1932 ; François Mauriac, avril-juin-juillet 1932.

Elles sont dédiées à M. l'abbé Calvet, le très distingué professeur de littérature française à l'Institut Catholique de Paris. Dans la pensée de leur auteur comme dans celle de M. l'abbé Calvet, alors directeur de *L'Enseignement chrétien*, elles étaient destinées à servir de guide aux professeurs et aux élèves de la classe de Philosophie dans leurs études de littérature contemporaine, rendues obligatoires par les programmes officiels en 1929. Je m'empresse d'ajouter qu'elles dépassent largement ce public restreint et s'adressent à quiconque s'intéresse, par goût ou par devoir, à la littérature d'aujourd'hui. Et quelles que soient les restrictions que l'on puisse faire sur eux, les écrivains qu'étudie M. Chaigne sont de ceux qu'un prêtre, pour l'accomplissement même de son ministère, ne saurait ignorer.

Le titre du volume répond exactement à son contenu. De chacun des écrivains mentionnés, l'auteur retrace d'abord la vie, sans suivre d'ailleurs un plan rigide et par trop scolaire, puis il analyse l'œuvre dans l'ordre chronologique et parfois volume par volume. Ensuite il porte sur cette œuvre un jugement général sous forme de remarques ou de conclusions et termine par une bibliographie méthodique et très complète.

La partie biographique est des plus curieuses, celle, je l'avoue, qui m'a le plus intéressé. Elle abonde en détails souvent inédits, empruntés parfois aux confidences personnelles des écrivains. Poète lui-même, M. Chaigne les a vus de près. Il les connaît à peu près tous personnellement. Il les a rencontrés au cours de réunions, de conférences, sinon chez eux, dans l'intimité de leur foyer. On chercherait d'ailleurs vainement ici les ragots, médisances ou indiscrétions qui remplissent certains journaux dits littéraires.

L'analyse des œuvres, forcément succincte, est très consciencieuse. M. Chaigne fait preuve d'une profonde pénétration. Il s'attache à montrer l'évolution ou la continuité d'une œuvre et ne laisse dans l'ombre aucun aspect essentiel. Ses jugements portent la double marque d'un goût littéraire très sûr et d'une position morale très ferme. Il n'hésite pas à prononcer certaines condamnations et à formuler certaines réserves : encore ne le fait-il qu'avec une délicatesse de ton et de forme à laquelle on n'est guère habitué.

Pour donner une idée de sa « manière », nous ne saurions mieux faire que de reproduire le « bilan » qui termine son étude de l'œuvre de feue la comtesse de Noailles. Nos oreilles bourdonnent encore du concert unanime des louanges dithyrambiques qui accompagnèrent son cercueil. Un essayiste de la *Revue de Paris* ne l'appelle-t-il pas « martyre et divinité » ? (15 juillet 1933, p. 362). Voici, sous la plume de M. Chaigne, la sourdine opportune :

« Si nous considérons l'ensemble de l'œuvre de Mme de Noailles, nous y distinguons :

Des dons extraordinaires, la marque du plus rare génie, une sensibilité étonnamment vibrante et nuancée (combien d'autres poètes vivants possèdent de pareilles antennes ?) ;

D'incontestables réussites, une demi-douzaine de poèmes qui sont parmi les plus beaux de la littérature française ;

Des débordements lyriques tels qu'il est heureux que le romantisme y soit engagé pour que nous comprenions mieux toute sa nocivité, mais qui gâtent irréparablement une œuvre poétique faite pour dominer de très haut notre temps ;

Une apothéose de la volupté, que ne corrigent ni les élans mystiques, ni l'évocation pathétique de la mort et qui suffirait à elle seule, si le talent ne la relevait, à vouer une œuvre au néant (« le mal ça ne compose pas, » dit Claudel) ;

Un échec, une faillite en beauté des tendances les plus profondes de Mme de Noailles, et le triomphe, malgré son vœu peut-être, à travers quelques poèmes, d'un pur classicisme ignoré » (p. 33).

Sur Pierre Benoît, le romancier à la mode, qu'on veuille bien lire aussi les « Considérations sur l'œuvre et sur l'auteur » (p. 198-206). On trouverait difficilement ailleurs quelque chose d'aussi précis ou d'aussi nuancé.

Et voici, sur Mauriac, un jugement qui est bien près d'être définitif :

« C'est un sincère, un délicat, un scrupuleux. Ses livres sont toujours très travaillés, recommencés souvent. Il est partagé entre la peur de trahir la vérité, et celle de troubler les âmes. Si l'on a crié au scandale à la lecture de plusieurs de ses romans, il est curieux de remarquer que ce qu'on a le moins généralement condamné, c'est cette veine janséniste qui fausse l'optique et décourage, et pourtant le grand danger de Mauriac a été là. Il est, par ailleurs, aussi éloigné que possible de l'école naturaliste ; il a décrit avec une réserve rare les scènes les plus audacieuses ; mais le caractère même de ses personnages, leurs habitudes et leurs préoccupations, ce spectacle incessant de musée des horreurs, ces atmosphères de fièvres chargées d'odeurs lourdes constituent pour les âmes faibles une menace : pour ces âmes, Mauriac est le premier à demander qu'on interdise certains de ses livres » (p. 233-234).

M. Louis Chaigne possède à merveille la « littérature » de son sujet. Ses bibliographies ne se réduisent pas à une simple énumération de titres puisés dans les répertoires spéciaux. Rien de plus précieux que ses listes de livres à consulter, dont il apprécie la valeur en quelques mots et cite les principaux jugements.

Ajoutons que chaque chapitre est orné d'une photographie, le meilleur portrait officiel de chaque écrivain (sauf pour Proust, dont on nous donne un croquis informe).

Souhaitons que le succès de ce livre oblige son auteur à nous donner de nouvelles « vies et œuvres ». Il n'a que l'embarras du choix. M. l'abbé Calvet a naguère posé les jalons dans *L'Enseignement chrétien* (décembre 1930, p. 100-104).

G. Lafeyre, des Pères Blancs, archiprêtre de la Primatiale de Carthage. — **L'Ancienne Eglise de Carthage.** *Etudes et Documents.* — Deux vol. in-12 de 242 et 198 p. — Paris, Beauchesne.

Comme le sous-titre de l'ouvrage l'indique, l'auteur n'entend pas donner ici une histoire ancienne de l'Eglise de Carthage, mais seulement quelques études concernant quelques points de cette histoire, auxquelles il ajoute la traduction française de plusieurs documents anciens. L'ouvrage est composé de deux séries.

1. La première contient une étude sur *S. Augustin et Carthage* (p. 1-144) ; une brève esquisse de la vie de S. Fulgence, sous le titre : *Le XIVe centenaire de S. Fulgence* (p. 145-155) ; enfin la traduction française de la *Vie de S. Fulgence* par le diacre Ferrand.

L'étude sur S. Augustin et Carthage est reproduite presque intégralement des *Miscellanea Agostiniana*, tome II, Rome 1930-1931, p. 91-148 (voir *Ami* 1933, p. 36). Le P. L. met en relief les rapports de S. Augustin avec Carthage tant comme étudiant que comme professeur (p. 4-30). Les solides connaissances historiques de l'auteur lui permettent de nous renseigner tant sur l'aspect de la ville de Carthage à la fin du IVe siècle et au début du Ve que sur la vie de ses habitants. Il rappelle aussi que c'est à Carthage qu'Augustin ressentit l'ébranlement de ses convictions manichéennes. Le chapitre consacré aux grandes luttes doctrinales contre le donatisme, le manichéisme, le pélagianisme, l'arianisme (p. 51-106), est vraiment remarquable. On y constate que le P. L. connaît à fond les œuvres de S. Augustin, ainsi que la littérature moderne concernant le grand Docteur. Dans le chapitre intitulé *Les sermons de Carthage* (p. 109-117), on trouve non seulement le relevé des sermons prononcés à Carthage, mais encore l'indication des églises où ils furent donnés. Pour cet exposé, l'auteur a utilisé l'édition récente de Dom Morin (tome I des *Miscellanea*, voir *Ami* 1931, p. 161). Enfin, un dernier chapitre fournit d'intéressants détails sur S. Augustin directeur d'âmes (p. 116-145).

La courte esquisse de la *Vie de S. Fulgence* n'est qu'un résumé de l'étude sur ce saint évêque, que l'auteur a présentée comme thèse principale au doctorat ès-lettres (*Ami* 1930, p. 580). De même, la traduction de la *Vie de S. Fulgence* par le diacre Ferrand reproduit celle qui fut publiée avec le texte latin comme thèse secondaire (*Ami* 1930, p. 581).

2. La deuxième série débute par une petite note sur l'Eglise de Carthage au concile d'Ephèse (p. 1-9). Le R. P. étudie ensuite la politique religieuse des rois vandales. Il retrace d'abord les pérégrinations de ce peuple germanique, puis son établissement en Afrique. Quant aux rapports des rois vandales avec l'Eglise catholique, il s'en tient à Victor de Vite. Il défend l'authenticité du miracle de Tipasa : un certain nombre de chrétiens de cette ville, auxquels les Vandales avaient coupé la langue, « parlaient et parlent aussi bien qu'auparavant », comme le dit Victor de Vite, dont l'assertion est corroborée par le témoignage de l'empereur Justinien, du comte Marcellin et de l'historien byzantin Procope (p. 113-116). Une troisième étude est consacrée à la vie et aux écrits du diacre Ferrand (p. 153-173).

Parmi les documents, signalons la *Passion des bienheureux martyrs qui souffrirent à Carthage, sous le roi impie Numéric, le VIe jour des nones de juillet 483 ;* passion qui se trouve dans les manuscrits et dans les éditions à la suite de l'*Histoire* de Victor de Vite, sans cependant être de lui ; — *la liste des évêques de Carthage* connue par des documents certains ; l'auteur débute par Agrippinus, qui vivait vers l'an 200, mais il ajoute en note que « d'après une tradition vénérable, le premier évêque de Carthage aurait été S. Crescent, sacré par S. Pierre lui-même » (p. 182). On aurait aimé connaître le sentiment du R. P. sur le bien-fondé de cette tradition vénérable. L'ouvrage se termine par l'énumération des *basiliques*, des *monastères* et des *cimetières* de la Carthage chrétienne.

Sans présenter beaucoup de résultats nouveaux et inédits, les deux séries d'études du P. L. rendront de réels services, surtout en raison des renseignements archéologiques qu'elles contiennent.

« Les Saints ». — **Saint Benoît**, par Dom Fernand Cabrol, abbé de Farnborough. — In-12 de 188 p., 9 f. — Paris, Gabalda.

La vie de S. Benoît manquait dans la Collection « Les Saints ». Voici la lacune enfin comblée par la plume la plus qualifiée qui soit pour écrire cette belle vie.

L'auteur nous dit d'abord qu'il accueille comme source autorisée les récits insérés sur S. Benoît par le pape S. Grégoire dans ses *Livres des Dialogues :* « Il peut sembler facile au premier aspect, de rejeter en histoire tout élément surnaturel. C'est un procédé commode, mais qui aujourd'hui paraît un peu simpliste, même à des historiens et à des philosophes, parmi les plus grands, et il est, après tout, souvent plus raisonnable d'admettre un fait de cette nature, quand il est appuyé sur le témoignage d'hommes honnêtes et sérieux, que de le nier purement et simplement. Le récit de S. Grégoire n'est pas un conte de fées. Il s'est entouré de témoins contemporains des faits, et l'influence de S. Benoît, comme celle de S. Martin et de tant d'autres saints, ne s'expliquerait guère, si l'on en retranchait tous les miracles » (p. 9-10).

Il est un autre document qui complète sur plus d'un point les récits de S. Grégoire, c'est la *Règle de S. Benoît*. Ici encore Dom Cabrol est catégorique : « Ceux qui n'ont vu dans cet écrit qu'un ouvrage de caractère vague et impersonnel, d'où l'on ne peut rien tirer pour la biographie de S. Benoît, ne l'ont pas étudié sérieusement » (p. 12). Au sentiment de l'auteur, « la *Règle*, en dehors de certains chapitres purement disciplinaires, a un caractère personnel très prononcé, et S. Benoît s'y est peint sans y penser » *(ibid.)*.

C'est en s'inspirant de ces sources que Dom Cabrol, après avoir rappelé brièvement ce que fut le siècle de S. Benoît, donne quelques détails sur sa famille, son enfance, sa jeunesse (autant que le permet l'insuffisance des documents), son séjour à Rome, à cette époque de décadence et de luttes, entre dans le vif de son sujet : la première étape à Enfide et la vie d'ermite à Subiaco ; la vie cénobitique au même lieu ; la fondation du Mont-Cassin et la vie proprement monastique qu'y menèrent Benoît et ses disciples à l'imitation des moines d'Orient. Le reste du volume traite de la règle de S. Benoît, de l'*opus Dei* ou office divin, de l'ascèse, de la spiritualité, de la sainteté du Fondateur, sans oublier ses difficultés avec les moines rebelles et le charmant épisode de la visite et de la mort de sainte Scholastique qui, ici comme chez S. Grégoire, clôt la biographie de S. Benoît.

Un chapitre intéressant étudie l'influence et la vie posthume du saint, et l'épilogue tente, une dernière fois, de mettre en relief toute la richesse de son génie admirable, dont les œuvres ont traversé les siècles.

Après avoir dressé la chronologie de la vie de S. Benoît, Dom Cabrol termine son ouvrage par une bibliographie des principaux volumes publiés depuis le XXe siècle sur : la vie de S. Benoît, les *Dialogues* et le poème de Marc, la Règle de S. Benoît, l'office bénédictin, les fêtes et les reliques de S. Benoît, l'Ordre bénédictin, le Mont-Cassin et quelques autres questions.

Imprimeurs et Libraires de l'Anjou, par l'abbé E. Pasquier et V. Dauphin. — In-4o de 408 p. avec fac-similés, 80 f. — Angers, Société anonyme des Editions de l'Ouest.

Cet ouvrage est destiné aux spécialistes de l'histoire de l'imprimerie, où Angers en effet tient une des pre-

mières places : ce fut la cinquième ville de France où l'imprimerie fut introduite (1477). De bonne heure, les imprimeurs rhénans y avaient eu des dépôts et le renom de l'Université d'Angers y rendit très important le commerce des livres.

L'ouvrage est complètement original, aucun travail d'ensemble n'ayant été tenté jusqu'à ce jour sur l'art du livre en Anjou. Les auteurs ont fouillé les rayons de la Bibliothèque Nationale, de la Bibliothèque municipale d'Angers et surtout les belles collections de la bibliothèque angevine conservée au Plessis-Villoutreys. Leur travail est de première valeur et mérite de retenir l'attention des érudits.

Il nous paraît indispensable d'en donner ici une brève description.

Le chapitre Ier expose en quelques pages les débuts et le développement de l'imprimerie en Anjou. Dès l'année 1477, deux typographes, Jean de la Tour et Jean Morel, introduisirent l'imprimerie à Angers et y terminèrent l'impression d'une *Rhetorica* de Cicéron. On trouve ensuite les noms de Jean et Clément Alexandre, de Charles Debougne, puis, plus tard, de Léon Cailler et de Richard Picquenot, dont la veuve et le fils seront les successeurs. La fin du XVIe siècle et la première partie du XVIIe voient le développement de l'imprimerie à Angers ; Antoine Hernault (1580), Pierre Avril (1600 ?), Pascal Yvain (1648) fondent ou continuent des ateliers et constituent trois dynasties industrielles.

Pour s'être installée à Saumur un siècle plus tard qu'à Angers, l'imprimerie y connut néanmoins une période particulièrement brillante entre 1600 et 1685, pendant l'existence de l'Académie protestante fondée par Duplessis-Mornay.

A La Flèche, sous l'impulsion des Jésuites, trois ateliers se montèrent au XVIIe siècle et de leurs presses sortirent de très nombreuses éditions pour le Collège de la Compagnie.

Les ateliers de Baugé et de Château-Gontier n'eurent qu'une durée éphémère et aucun imprimeur ne s'installa à Cholet avant 1780.

Ces détails historiques étant acquis, le chapitre II étudie l'organisation des imprimeurs-libraires d'Angers, expose les privilèges accordés aux « imprimeurs du roi », nous fournit d'intéressants détails sur la technique et le matériel ainsi que sur les « marques d'ateliers ». Les imprimeurs fabriquaient leur encre ; mais les moulins en papier, dont on note l'existence en Anjou, ne paraissent pas avoir été en nombre suffisant pour alimenter toutes les imprimeries.

Le chap. III est consacré à la biographie (très brève) de tous les imprimeurs et libraires d'Angers jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, et la description de leurs productions avant l'année 1700. Les auteurs renvoient à l'appendice I l'énumération des brevets de typographes, lithographes et libraires, accordés pour le département de Maine-et-Loire durant le XIXe siècle. La notice consacrée aux éditeurs Mame est particulièrement intéressante (p. 178-186).

Le chap. IV est réservé aux imprimeurs et libraires de Saumur. Ici, pour la raison indiquée plus haut, les auteurs ont partagé les notices en deux classes : 1° imprimeurs et libraires catholiques ; 2° imprimeurs et libraires protestants. L'activité de ces derniers fut vraiment considérable.

Le chap. V concerne les imprimeurs et libraires de La Flèche. L'atelier Griveau y occupe une place prépondérante.

Le chap. VI réunit tout ce qui concerne les imprimeurs et libraires des autres villes : Baugé, Château-Gontier, Cholet et Beaupréau, Segré, ainsi que les imprimeries particulières, clandestines, et l'imprimerie ambulante de l'armée vendéenne, d'où sortirent les proclamations et les bons de monnaie donnés en paiement de réquisition.

De nombreuses reproductions d'ouvrages relevés dans les collections publiques et privées, des fac-similés de toutes les marques angevines, saumuroises et fléchoises, viennent illustrer ce magnifique ouvrage, dont les notices historiques sont complétées par une abondante bibliographie où sont signalés et décrits vingt incunables et un millier d'ouvrages imprimés en Anjou avant l'année 1700.

Les éditeurs se sont attachés à faire de cet ouvrage une édition de luxe que rechercheront à la fois savants et bibliophiles. Le tirage a été limité à 500 exemplaires numérotés.

Un semeur d'idées au temps de la Restauration : **Le Baron d'Eckstein**, par le P. M.-Nicolas Burtin, O. P. — In-8 de XVIII-410 p., 40 f. — Paris, de Boccard.

Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire du renouveau catholique en France dans la première moitié du XIXe siècle ont pu remarquer que les contemporains de cette époque parlaient souvent du Baron d'Eckstein, et ils ont pu lire de larges extraits de sa correspondance, par exemple dans la *Vie* de Lacordaire par Foisset. Toutefois, jusqu'ici aucune étude n'avait été consacrée à ce personnage. Aussi doit-on savoir gré au P. N. Burtin de l'avoir pris pour objet d'une thèse volumineuse, présentée à la Faculté des Lettres de Fribourg (Suisse).

L'ouvrage est divisé en deux parties.

La première est consacrée à la vie mouvementée d'Eckstein. Il était d'origine juive : ses parents avaient quitté l'Allemagne pour se fixer au Danemark. Le titre de « Baron » paraît d'une fort douteuse authenticité : c'est Eckstein qui se l'est adjugé lui-même. Il étudia dans les Universités allemandes et, tandis que ses parents avaient passé au protestantisme, lui se convertit au catholicisme pendant l'occupation française de Rome. Plus tard, il suivit les armées alliées contre Napoléon Ier, prit part à l'administration de la Belgique en 1814 et fut même gouverneur de Gand pendant les Cent Jours. C'est probablement là qu'il fit la connaissance de Louis XVIII.

Après la Restauration, il trouva un emploi de commissaire de police, d'abord à Marseille, puis à Paris. Quittant l'administration, il se lança dans le journalisme, collaborant au *Drapeau Blanc*, puis fondant et rédigeant lui-même un périodique qu'il intitula *Le Catholique*, probablement pour faire pendant au périodique allemand de ce nom, fondé à Mayence, sous les auspices de Görres, par celui qui plus tard devait devenir Mgr Ræss, évêque de Strasbourg. Eckstein entra en relation avec Lamennais, collabora à l'*Avenir*, mais finit par se brouiller avec Lamennais.

Ses dernières années furent plus obscures. Il écrivait dans la *Gazette d'Augsbourg*, le *Correspondant*. Il fut en relations suivies avec Foisset et publia un livre assez intéressant, *Notes historiques sur l'ascèse dans l'antiquité païenne et juive*. Il mourut à Paris le 24 novembre 1861.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée aux idées du *Catholique*. Le P. Burtin fait d'abord connaître les idées maîtresses d'Eckstein ; mais, avant de parler d'idées maîtresses, il note avec à propos qu'Eckstein avait la tête peu ordonnée : beaucoup de connaissances acquises çà et là, sans grande méthode, dans de nombreuses lectures ; mais, dans leur manifestation, aucune marque de personnalité. Eckstein a donc voulu répandre en France les idées prônées dans les Universités allemandes de l'époque, surtout sur la philosophie de l'histoire, la linguistique, la philosophie sanscrite, l'étude comparée de la mythologie (il avait été élève du célèbre Creuzer). Les contemporains n'avaient pas grande estime pour cette science de façade : on en plaisantait volontiers et certains malicieux prétendaient même que le « Baron » qui parlait tant de la philosophie sanscrite ne savait pas un traître mot de cette langue !

En politique Eckstein était libéral. Il détestait toute activité politique du clergé, lui reprochant ses mala-

dresses, son ignorance, son attachement à la branche aînée des Bourbons. Il envisageait sans répugnance la séparation de l'Eglise et de l'Etat et souhaitait la suppression du budget des cultes, « ce salaire infamant », persuadé qu'une Eglise pauvre deviendrait bien vite riche par ses propres moyens. « Nous déplorons sincèrement, écrivait-il, toute alliance de l'Eglise et de l'Etat, qui autoriserait la religion à se servir du bras séculier pour venger la Divinité outragée. Que l'ordre social soit religieux, c'est, selon nous, une nécessité morale et politique. Que la législation civile punisse l'outrage fait au culte, c'est son affaire. Mais le clergé aurait tort de vouloir changer la religion en loi de l'Etat ; car bientôt l'Etat, profitant de l'occasion qui lui serait offerte, réduirait le culte à l'esclavage, et ferait servir la religion à ses fins particulières, au grand détriment de la vérité » (p. 304).

En littérature, Eckstein combat le classicisme du XVIII[e] siècle, prône l'orientalisme, les chansons de geste germaniques, Shakespeare et Gœthe. Il a dû exercer une certaine influence sur la *Préface de Cromwell*. Il était partisan, en architecture, du style gothique, influencé en cela par les frères Boisserée : il est persuadé que le gothique est allemand ! Malgré le caractère assez superficiel de ses idées, Eckstein eut une certaine influence sur la pléiade romantique : le P. Burtin nous donne d'intéressants détails sur ses rapports avec Chateaubriand, Augustin Thierry, Lamartine et même Victor Hugo.

Quatre appendices précieux : 1. Index des articles du *Catholique ;* 2. Index des ouvrages recensés dans le *Catholique ;* 3. Index des ouvrages dont le *Catholique* donne des extraits ; 4. Index des noms cités.

Cette thèse très fouillée fournit une sérieuse contribution à l'histoire du catholicisme en France et du mouvement des idées dans la première moitié du XIX[e] siècle.

Collection « PAX », vol. XXXV. — **Mabillon**, par Dom Thierry RUINART. — Nouvelle édition par un moine de l'abbaye de Maredsous. — In-8 de 236 p., 15 f. — Paris, Desclée.

« Moines et Monastères ». — *Un Moine et un Savant :* **Dom Jean Mabillon**, *religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur (1632-1707)*, par Léon DERIES. — In-8 de XIV-178 p. — Editions de la *Revue Mabillon*, Abbaye Saint-Martin de Ligugé (Vienne).

Ces deux volumes ont exactement le même objet : faire connaître la vie, les œuvres, les luttes, la mort de l'éminent Bénédictin qui rénova la science historique et l'hagiographie au XVII[e] siècle, Dom Jean Mabillon.

I. — L' « Abrégé » de Dom Thierry Ruinart fut écrit au lendemain de sa mort. Aussi, tout en rappelant, assez brièvement d'ailleurs, le *curriculum vitæ* et les œuvres de Mabillon, Ruinart insiste surtout sur l'aspect édifiant de cette existence. Son témoignage est précieux : « Ayant eu le bonheur, nous dit-il, d'avoir été élevé dès ma jeunesse auprès de ce saint religieux, d'avoir été près de vingt-six ans le témoin de toutes ses actions et même d'avoir connu particulièrement des personnes qui avaient vécu avec lui dès ses premières années, dont j'ai appris aussi bien que de lui-même plusieurs choses singulières, il n'y a personne au monde de qui on doive attendre davantage là-dessus que de moi. »

Tracé par l'homme qui connut le mieux Mabillon, le portrait moral qu'est l'*Abrégé* reste inimitable. Aussi la collection PAX vient-elle d'en donner, à l'occasion du troisième centenaire de la naissance de Mabillon, une nouvelle édition, dans laquelle, pour plus de commodité, on a rendu la ponctuation et l'orthographe conformes à l'usage actuel, mais la teneur de la phrase a été scrupuleusement respectée. Le texte original est continu ; l'éditeur y a introduit des divisions par périodes, et un résumé en tête de chaque section.

II. — Dom Ruinart laissait le champ libre à une biographie proprement dite, dans laquelle seraient utilisés tous les documents concernant le célèbre Bénédictin. M. Deries a esquissé cette biographie, dans laquelle il met en relief l'œuvre du moine et du savant. Ce que fut le prodigieux travail de Mabillon, avec quelle méthode rigoureuse ce travail fut mené, de quels appuis et secours officiels Mabillon fut entouré pour mener à bien son œuvre, quels voyages et quelles enquêtes cette œuvre a requis, quelles contradictions et quelles luttes même le savant moine eut à subir : tout cela nous est raconté d'une manière extrêmement personnelle et vivante. Ce qui ressort surtout de l'attitude de Mabillon, attitude singulièrement fortifiée par ses controverses avec l'abbé de Rancé, c'est la conviction que le moine instruit doit allier à la piété la plus humble et la plus profonde, le souci le plus constant de la vérité et l'amour des études. Cette attitude, loin d'attirer à Mabillon la suspicion des hauts dignitaires de l'Eglise, lui valut au contraire, comme sanction des controverses et des attaques, leur pleine approbation. Qu'on veuille simplement se souvenir qu'au moment même où Richard Simon était vivement pris à partie par Bossuet, le même Bossuet couvrait de sa protection et honorait de sa confiante amitié Dom Mabillon !

La méthode scientifique de Mabillon reste encore un modèle dans les études historiques. Aussi convenait-il de mettre en relief cette grande figure de moine, de savant et de saint, à notre époque qui, par la rigueur de ses méthodes, se pique d'avoir éliminé les errements du passé, mais qui, en somme, ne fait que suivre la trace des grands Bénédictins du XVII[e] siècle.

Géo LONDON et Ch. PICHON. — **Le Vatican et le Monde moderne**. — In-8 de 424 p., 15 f. — Paris, Editions des Portiques, 144, Avenue des Champs-Elysées.

Charles PICHON. — **Le Pape et la Cité du Vatican**, préface de S. Exc. Mgr Baudrillart. — Album in-4° avec 96 photographies inédites de Jean-Clair Guyot, 20 f. — Paris, Plon.

I. — Géo London et Ch. Pichon — le *Journal* et l'*Echo de Paris* — présentent au grand public un intéressant volume : *Le Vatican et le Monde moderne*. L'esprit en est excellent, et la diffusion de cet ouvrage dans les milieux, même non catholiques, ne fera qu'attirer des sympathies à la Papauté.

Car c'est bien la Papauté, autorité souveraine et centrale de l'Eglise catholique, que les auteurs entendent faire connaître sous son vrai jour, pour dissiper les préjugés qui, trop fréquemment, se sont manifestés à son endroit. La Papauté au cours des siècles passés, tout d'abord ! Avant de nous introduire dans le Vatican, ne faut-il pas « un peu de topographie de l'histoire » ? L'histoire est brossée à grands traits, mais d'une façon suffisante pour nous acheminer naturellement vers l'époque actuelle. Nous trouvons alors un peu plus de détails sur l'occupation de Rome en 1870 par les troupes piémontaises, sur les attitudes de Pie IX, de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV, en face de l'occupant « usurpateur », et nous comprenons mieux ainsi comment la Papauté s'est acheminée, sans rien brusquer et comme par paliers, vers la solution pacifiante du 11 février 1929.

Mais ce n'est là qu'un aspect du livre. La papauté se concrétise dans le Pape. Les auteurs rappellent comment le Pape est élu et comment il gouverne, dominant de toute son autorité incontestée le Sacré Collège, les Congrégations romaines, les Offices, les Tribunaux, les Secrétaireries et les administrations palatines, la Secrétairerie d'Etat, qui l'aident dans l'exercice de cette autorité et se partagent les rouages

complexes et délicats de cette machine de plus en plus perfectionnée qui s'appelle l'administration de l'Eglise. Un coup d'œil sur le champ d'action de la « Propagande » et du « Pape rouge », sur les « armées du Pape » que sont les religieux et sur la puissance du « Pape noir », et nous aboutissons aux considérations plus générales de l'organisation catholique du laïcat, si chère à Pie XI, des rapports de l'Eglise romaine avec les autres Eglises chrétiennes, des relations de l'Eglise avec les Etats modernes...

Tout cela est exposé dans ce style simple et populaire qui convient à des journalistes du boulevard, et qui sera compris de tous. Nous aurions mauvaise grâce à relever un certain nombre d'inexactitudes de détail ; aussi bien les auteurs n'écrivent pas pour des historiens, des liturgistes ou des canonistes de profession. Ils ont fait une œuvre saine et de bon aloi, dans laquelle la noble figure de Pie XI resplendit dans l'auréole qui lui est due ; et cela nous suffit.

II. — On pourrait indiquer, comme complément de l'ouvrage précédent, *Le Pape et la Cité du Vatican* de M. Ch. Pichon. L'auteur nous retrace, en raccourci, ce qu'est le Vatican avec ses trésors d'art incomparables, les grandioses cérémonies de St-Pierre, comment la moderne « Cité du Vatican » est organisée. Et, par delà ces grandes lignes, apparaissent tous les détails pittoresques ou touchants de l'existence journalière du Souverain Pontife et de sa cour et les ramifications du pouvoir pontifical à Rome même, dans les Ordres religieux ou les Universités. Les établissements français sont ici naturellement à l'honneur : St-Louis des Français, Santa Chiara, St-Sulpice, les Lazaristes, la Trinité-des-Monts, etc.

Un maître de l'art photographique, M. Jean Clair-Guyot, accompagne M. Pichon dans son exposé : quatre-vingt-seize planches de grand format illustrent le texte déjà si attrayant et permettent au lecteur de vivre au cœur du Vatican et de la Rome chrétienne.

A. Goutay. — **Sur la terre comme au ciel.** *Doctrine spirituelle de Dom Mayeul Lamey,* Prieur majeur des Bénédictins de Cluny. — Un vol. in-12 de 240 p., 12 f. — Avignon, Aubanel père.

Madame Goutay, fervente admiratrice de Dom Lamey, a recueilli dans les publications de ce moine, dans sa correspondance et dans ses manuscrits, un certain nombre de passages dont elle a composé ce volume en les faisant précéder d'une introduction.

Les indications biographiques sont éparses et fort incomplètes. En les rassemblant, nous apprenons que Dom Lamey naquit à Strasbourg en 1842 d'une famille riche et chrétienne ; qu'à 18 ans il subvenait aux frais matériels de l'installation du Carmel de Dijon ; que, devenu prêtre après des études faites à Saint-Sulpice et à Rome, il fut quelque temps aumônier de ce même Carmel, puis se fit moine bénédictin de l'observance de Cluny, enfin qu'il mourut en exil à Aoste en 1903.

Les écrits spirituels publiés dans ce volume révèlent une piété douce et profonde. Quelques idées assez originales peuvent y être notées. Aux yeux de Dom Lamey, l'universalité de la Rédemption s'étend jusqu'aux créatures dénuées de raison, et il conviendrait que les chrétiens soient plus soucieux de les en faire bénéficier ; le corps humain lui aussi a reçu depuis l'Incarnation un ennoblissement particulier, et l'observation totale de l'Evangile aurait amené une amélioration considérable de ses conditions de vie, en remplaçant les hérédités fâcheuses par de bonnes. Dans la vie spirituelle, D. Lamey pensait qu'une interprétation trop unilatérale du Pseudo-Denys l'Aréopagite avait depuis le moyen âge amené les auteurs mystiques à négliger la *via causalitatis et eminentiæ* pour s'attacher trop exclusivement à la *via negationis,* et à perdre l'habitude de se servir de la contemplation des perfections créées pour s'élever à la contemplation de Dieu. Mais ces vues sont plutôt esquissées que vraiment développées et prouvées.

L'anthologie recueillie par Mme G. convient aux âmes pieuses vivant dans le monde ou le cloître ; nos confrères pourront utilement leur en conseiller la lecture.

A. Chauvin, ancien Directeur de l'école Massillon. — **Jeunesse et Liberté,** suivi de *La Préservation morale de l'Enfant.* Préface de Mgr Baudrillart. — In-12 de 235 p., 12 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

Bien qu'il s'agisse ici d'une simple réédition de deux opuscules du P. Chauvin, nous pensons devoir, vu leur importance pédagogique, en rappeler succinctement le contenu et la valeur.

Le premier, *La préparation de la jeunesse à la Liberté,* agite le problème de la conciliation de l'autorité et de la liberté, problème non moins compliqué en éducation qu'en politique. D'ailleurs, la solution n'en saurait être uniforme. Elle dépend de tant de données, essentiellement variables ! Mais il est de toute importance de bien établir les principes directifs, sauf, pour les applications particulières, à laisser au bon sens, au tact, à l'expérience individuelle, leur part d'initiative.

Dans le domaine particulier de la préparation de la jeunesse à la liberté, les uns soutiennent que le caractère est tellement déterminé par la nature même du sujet, par ses tendances héréditaires, que l'éducation n'y pourra rien changer. D'autres répètent étourdiment : l'enfant naît libre, et son avenir dépendant de l'usage qu'il fera de cette liberté, il faut le laisser de bonne heure se débattre et nager en pleine mer à ses risques et périls. Ce n'est qu'à ce prix qu'il devient un homme.

La réalité est tout autre. La vraie liberté n'est pas autre chose que la liberté morale, c'est-à-dire l'affranchissement des puissances inférieures qui tendent à nous déprimer. Elle n'est pas un don gratuit que nous apportons en naissant. Elle se conquiert peu à peu et par une lutte continuelle ; et, pour ne point la perdre, il faut la défendre constamment. Sans elle, la liberté extérieure n'est qu'un leurre et un danger.

Voilà la question posée comme elle doit l'être. Comment doit-elle pratiquement être résolue ?

L'auteur montre l'impuissance du naturalisme, l'efficacité du christianisme : seul, en effet, le christianisme peut concilier l'autorité et la liberté dans l'éducation et ainsi préparer la jeunesse à la liberté par la maîtrise de soi-même.

La solution chrétienne s'appuie sur deux principes : 1° l'idée d'un Dieu, créateur et fin dernière de l'homme ; en vue de qui, par conséquent, l'homme doit être élevé ; 2° le dogme du péché originel, l'homme naissant déséquilibré moralement, apportant un mélange à proportion variable d'éléments bons et mauvais, dont il faudra nécessairement tenir compte. Pour réussir à discipliner l'enfant, le christianisme fait appel au concours spontané de la conscience, du cœur et de la volonté. L'éducation sera donc, non point une science ni un métier, mais un véritable apostolat.

La deuxième étude a pour titre : *La préservation morale de l'enfant.* Faut-il l'instruire pour le préserver ? Dans sa solution, l'auteur est sage et prudent. Pas d'initiation précoce, scientifique et collective ; mais une initiation individuelle, donnée de préférence au sein de la famille et seulement au fur et à mesure des nécessités. C'est surtout au moment de la crise de l'adolescence que les parents doivent veiller attentivement sur leur enfant et, au besoin, le renvoyer à son confesseur. Le P. Chauvin estime avec raison que l'homme étant un être déchu ne peut se relever seul. Pour le retenir sur la pente du mal, les

sollicitudes industrieuses de la prudence humaine sont insuffisantes ; il faut la grâce de Dieu, qu'apportent principalement les sacrements de pénitence et d'Eucharistie. En dehors de l'action de l'Eglise, la préservation morale de l'enfant est bien aléatoire !

On ne saurait trop relire ces belles pages de celui qui passa toute son existence au service de la jeunesse, et que Mgr Baudrillart appelle avec tant de raison « l'Oratorien éducateur. »

Nicolas CABASILAS. — **La vie en Jésus-Christ**, traduit par S. Broussaleux. — In-8 de 236 p., franco 15 f. 65. — En vente au Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgique) ; et chez le traducteur, Institution Notre-Dame, par Albertville (Savoie).

Nicolas Cabasilas, évêque de Thessalonique en 1361, est une des lumières de l'Eglise orthodoxe au XIVe siècle. Son rôle au point de vue politique et religieux fut considérable sous le règne de l'empereur Jean Cantacuzène. Il était reconnu comme l'homme de conciliations et devenait le trait d'union entre les parties adverses qui se disputaient l'empire. Il devint finalement l'ami et le confident de l'empereur, avec lequel il avait formé le projet de se retirer du monde. Mais les événements ne lui permirent pas de mettre à exécution ce projet : seul, Jean Cantacuzène se fit moine en 1355. Comme homme d'Eglise, Cabasilas prit une part ardente à la fameuse querelle des hésychastes. Après avoir été barlaamite, il devint partisan décidé de Palamas. Son « palamitisme » provoqua la rupture d'une vieille et solide amitié avec Grégoras. Néanmoins tous ses contemporains, amis ou anciens amis, sont unanimes à louer son savoir et sa vertu.

Son œuvre capitale est *La vie en Jésus-Christ*, dont nous n'avions jusqu'ici que le texte grec dans la *Patrologie* de Migne (*P. G.*, t. 150), avec, en regard, la traduction latine, assez défectueuse, de Jacques Pontanus (XVIIe s.). Gass en a donné une édition critique sur la base de trois manuscrits : cette édition, sans doute, est meilleure que celle de Migne, mais elle n'est pas encore sans reproche. M. Broussaleux s'est efforcé de remédier aux insuffisances des éditions antérieures. Il ne lui était sans doute pas possible de donner une édition critique du texte grec ; du moins possédons-nous, par ses soins, une traduction littéraire, dont la lecture sera agréable, et qui suit exactement le sens littéral.

La vie en Jésus-Christ n'est pas, à proprement parler, un traité de théologie mystique ; c'est plutôt un traité des sacrements considérés surtout du point de vue de leurs effets surnaturels sur les âmes. La vie surnaturelle, nous la puisons en Jésus-Christ par l'intermédiaire des sacrements. Cabasilas ne s'astreint pas à la méthode scolastique. Son exposition est très personnelle : « On dirait un torrent formé sur les hauteurs, qui dévale des montagnes et qui, malgré son élan, s'arrête pour fouiller et combler toutes les excavations profondes rencontrées sur sa route, avant de poursuivre sa course vers la plaine. Si, au cours de son développement, il lui arrive de se heurter à une idée féconde, Cabasilas n'hésite pas à s'en saisir, à l'amplifier avec complaisance, quitte à reprendre le fil de son discours quand il aura épuisé cette pensée » (p. 11).

L'ouvrage est divisé en sept livres, sans aucune subdivision. Fort heureusement pour le lecteur, M. Broussaleux a introduit dans sa traduction des titres et des sous-titres qui permettent de dégager la pensée de l'auteur d'une façon plus nette.

Cet ouvrage étudie parallèlement, dans la sanctification de l'âme, le rôle de Dieu et le rôle de l'homme. La sanctification consiste en une union intime avec le Christ qui est tout pour l'âme. Cette union implique une rénovation de la vie par la grâce. Dans cette œuvre de sanctification, il y a « coopération du divin et de l'humain ». L'homme offre « sa bonne volonté dont le rôle consiste plutôt à se soumettre à la grâce » : Tout le reste est dévolu à Notre-Seigneur qui agit particulièrement par les sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie qui sont les principes de notre justification et de notre union au Christ. Nous recevons le baptême afin de nous associer à la mort et à la résurrection du Sauveur ; la confirmation, afin d'être participants de l'onction royale de sa divinité ; nous mangeons le pain consacré, nous buvons le breuvage divin, afin de communier à la chair et au sang assumés par Notre-Seigneur. Le baptême nous fait naître selon le Christ, c'est-à-dire en nous conférant la vie même de Jésus-Christ. La confirmation confère l'Esprit-Saint et les dons si utiles de piété, d'oraison, de charité, de pureté,... pour permettre de vivre selon le Christ. Dans l'eucharistie, on trouve la vie à sa plus haute intensité : l'union ainsi réalisée avec Dieu achève et couronne la purification de l'âme. Chose remarquable : Cabasilas prône avec insistance la communion fréquente, continuelle, parce que, dit-il, « c'est au Cœur sacré du Christ que le sacrement de l'autel puise la vraie vie pour nous la transmettre et préparer la déification et le mariage mystique ».

Si Dieu agit ainsi par les sacrements, il réclame la coopération de l'homme. Les moyens mis à la disposition de l'homme supposent un effort personnel de l'âme. Cabasilas n'est donc ni quiétiste, ni hésychaste, du moins dans le sens accepté communément.

Cette coopération de l'homme implique avant tout la conformité à la volonté de Dieu : il faut communier par la volonté avec qui on communie par le sang. Et c'est par l'oraison mentale que l'esprit se détache des préoccupations matérielles pour s'attacher aux choses spirituelles. Cabasilas énumère cinq avantages principaux de l'oraison mentale : 1° elle nous pénètre de notre dignité et, par là, nous empêche de nous dégrader ; 2° elle nous aide à nous relever de nos péchés, en nous inspirant confiance en Dieu et contrition ; 3° elle nous enflamme d'amour pour le Christ et nous fait ainsi avancer dans la perfection ; 4° elle règle notre vie sur les Béatitudes ; 5° par la contemplation du divin Modèle, elle nous fait acquérir toutes les vertus. Toutes ces considérations sont dominées par la remarque suivante : « Pour devenir juste, il ne suffit pas de connaître ce par quoi on se convainc de l'obligation de le devenir ; il faut, en outre, qu'à l'étude des principes on joigne leur mise en application et, à la réflexion, la réalisation. »

La conclusion de tout, c'est que la perfection ne consiste pas dans la possession des charismes, mais elle réside dans la volonté, la volonté de n'aimer que Dieu. Toute la loi a été posée en fonction de l'amour, qui est acte de volonté.

Par ce rapide aperçu, on peut deviner tout l'intérêt que présentent ces pages d'un évêque orthodoxe du XIVe siècle. C'est la saine doctrine catholique, si l'on excepte quelques rares passages dont le traducteur donne rectification en note.

Dans une audience accordée aux membres de la Fédération Universitaire Catholique Italienne, Pie XI, à propos des Eglises dissidentes, faisait entendre ces remarquables paroles : « Chez les catholiques fait parfois défaut la juste appréciation de leurs frères séparés et aussi, parfois, l'amour fraternel, parce qu'ils ne les connaissaient pas. On ne sait pas tout ce qu'il y a de précieux, de bon, de chrétien dans ces anciennes fractions de la vérité catholique : les blocs détachés d'une roche aurifère sont aurifères, eux aussi. »

La vie en Jésus-Christ de Nicolas Cabasilas confirme pleinement cette réflexion du Pape régnant.

Victor HOSTACHY, missionnaire de la Salette. — **Les Curés de La Salette**. — In-12 de 352 p., 12 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

La Ire série, non encore parue, de la « Galerie des Portraits de la Salette » s'attachera à faire revivre

les figures des deux voyants. La IIIe, déjà publiée, contient la biographie des évêques de la Salette (voir *Ami* 1931, p. 655). Voici la IIe série, qui renferme les biographies des « Curés de la Salette » : Louis Perrin (1812-1884), Mélin (1810-1874), Gerin (1797-1863) et Rousselot (1785-1865).

Le terme « curés de la Salette » ne doit pas nous induire en erreur. Les dates de naissance et de mort de ces quatre personnages montrent bien qu'il ne saurait être question de curés successifs du village de la Salette. Seul, l'abbé Louis Perrin porta ce titre et, à son départ de la Salette (1852), le service pastoral de la localité fut assuré par les missionnaires de la Salette. M. Hostachy nous présente donc ici la biographie de quatre prêtres qui, au moment de l'Apparition, se sont intéressés et dévoués tout particulièrement à la cause de la Vierge de la Salette. L'abbé Mélin, curé de Corps, fut le sage mentor des deux petits voyants. L'abbé Gerin, curé-archiprêtre de la cathédrale de Grenoble, fut le saint prédicateur de l'Apparition. L'abbé Rousselot, professeur au Grand Séminaire, chanoine et Vicaire Général, en fut le théologien et, suivant le témoignage rendu au lendemain de sa mort par le P. Joseph Perrin, « sans contredit, le premier et le plus grand apôtre de Notre-Dame de la Salette. »

Dans ces portraits de quatre contemporains de l'Apparition qui tous se sont attachés au triomphe de la vérité de la Salette, il était impossible qu'il n'y eût point quelques répétitions. Avec beaucoup d'art, l'auteur a su cependant éviter tout ce qui sentirait trop la redite. Il nous offre, en ce nouveau volume, une histoire des origines du pèlerinage, histoire puisée aux meilleures sources et dont chaque détail présente un réel intérêt.

On peut se demander cependant si ces monographies fragmentaires touchant la Salette ne seraient pas avantageusement remplacées par une histoire critique des événements.

André GEORGE. — **Pierre Termier.** — In-8 de 290 p., 12 f. — Paris, Flammarion.

Pierre TERMIER. — **Mélanges.** Avant-Propos de Jeanne Boussac-Termier. — In-8 de 308 p., 18 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

I. — La biographie de Pierre Termier s'imposait. Bien que ce savant, doublé d'un poète et d'un chrétien, fût déjà connu d'un large public par ses propres œuvres littéraires, combien ignoraient encore qu'il fut un grand parmi les grands savants et l'une des plus pures gloires de la science française !

M. André George a su écrire un livre digne de son héros. Il le présente ici dans son cadre familial, dans sa chaire de l'Ecole des Mines, à l'Académie des Sciences et enfin en possession d'une gloire mondiale. On sent que le biographe a vécu suffisamment dans l'intimité de Termier, et son langage technique le montre un disciple fervent. Toutefois, grâce à une belle clarté de style et de pensée, il a su mettre au niveau des profanes les théories géologiques les moins connues.

Ce qui marque l'œuvre et la personnalité de Termier, c'est le sens du divin, sens du mystère dans la nature, sens de la Providence dans la vie humaine. En étudiant la Terre, l'éminent géologue cherchait avant tout la manifestation de Dieu.

M. George ne pouvait se contenter de faire revivre le savant ou le penseur ; il cherche aussi l'homme, le chrétien, le Français, l'époux et le père admirable, l'ami fervent de Léon Bloy. Les oppositions et même parfois les quolibets que le tempérament mystique de Termier lui attiraient servent à mettre en relief la hauteur de ses vues. En sorte que cette biographie dégage une grande âme, un magnifique cœur d'homme, un véritable « chef de file », durement éprouvé par la vie, les deuils et la mort, mais qui s'élève au-delà de sa douleur avec une force et une grandeur émouvantes, transfiguré par sa foi et son amour de la science qu'il ne séparait pas l'une de l'autre, y trouvant les deux aspects d'une vérité unique.

II. — Dans les *Mélanges* que la fille de Pierre Termier présente elle-même aux lecteurs, voisinent avec les dernières pages qu'ait signées le savant géologue, quelques articles ou discours scientifiques plus anciens et aussi quelques pages qui n'avaient pu prendre place dans les *Souvenirs d'un Géologue :* causeries familières à des réunions de camarades, brèves allocutions d'un président de patronage, paroles d'adieu pour Raoul Simon et pour Léon Bloy. Mais, qu'il s'adresse aux dames patronnesses de Sainte-Mélanie, au grand public invisible de la Société Française de Radiophonie, aux lecteurs du *Dictionnaire Apologétique* ou à ses confrères en géologie, Pierre Termier est toujours plein d'éloquence, d'enthousiasme, de foi et d'amour.

Les *Mélanges* sont divisés en trois parties : 1o les articles émanés du *savant ;* 2o ceux où se révèle surtout le *chrétien ;* 3o les discours et notices, où l'*ami* fait l'éloge d'un ami.

Louise CLERMONT. — **Le savoir-vivre.** — In-12 de 372 p., 10 f. — Tours, Mame.

Ce volume, parfaitement édité et écrit par une femme d'expérience et de cœur, conseillera les fiancés, les jeunes ménages, les parents, les enfants. Il dira à tous comment on peut organiser sa vie, son intérieur, ses rapports de société ; comment allier politesse, délicatesse et charité.

Voici les titres des dix parties qui le composent : le mariage ; la maison ; les repas ; soirées et bals, théâtre, concerts, conférences ; la politesse dans la rue, les escaliers, à l'église ; les visites ; la correspondance ; cadeaux, œuvres de charité, voyages ; la maladie et la mort ; les enfants.

Les vieux et les jeunes, quelle que soit leur situation sociale, trouveront dans ce livre si français le secret d'être toujours aimables et accueillants.

Au point de vue religieux, nous avons relevé quelques légères inexactitudes :

P. 27, le *temps prohibé* pour la bénédiction solennelle du mariage va du (1er) dimanche de l'Avent à la fête de Noël inclusivement, et non à la fête de l'Epiphanie (can. 1108, § 2).

P. 287, l'*ondoiement* est aujourd'hui prohibé (can. 755, § 1). Les évêchés ne peuvent en accorder l'autorisation, même pour une « raison très sérieuse » ; le seul cas prévu pour « le baptême privé » est celui du baptême sous condition des hérétiques adultes (can. 759, § 2). Il leur faudrait, hors de ce cas, un indult spécial (voir *Ami* 1928, p. 475). La seule raison qui légitime le baptême privé (ondoiement), c'est l'urgente nécessité d'un péril mortel (can. 771). Ce qui peut être aujourd'hui autorisé, dans un cas extraordinaire et pour une raison suffisante, c'est le *baptême solennel* conféré *au domicile* de l'enfant (can. 776, § 1, 2o).

P. 288, dans le cas où le baptême devrait être administré par un prêtre étranger à la paroisse, il ne suffit pas de *prévenir ;* il faut demander une *permission (licentia :* can. 738, § 1 ; 739).

P. 294, le parrain ou la marraine doit avoir, d'après le droit, atteint *l'âge de 14 ans* (can. 766, 1o), et non 7 ans. L'usage de la raison est toujours requis (can. 765, 1o) ; mais, à moins de raison sérieuse laissée à l'appréciation du ministre sacré du baptême, on ne peut *licitement* être parrain ou marraine qu'à l'âge de 14 ans commencé. De plus les parrains et marraines catholiques doivent « n'être sous le coup d'aucune sentence, condamnatoire ou déclaratoire, d'excommunication, de dégradation, de déposition, d'infamie de droit, ni d'exclusion des actes légitimes » (can. 765, 2o). L'auteur aurait pu toucher d'un mot ces exceptions

qui, hélas ! se vérifient aujourd'hui assez fréquemment.

P. 310, l'auteur affirme qu'en vue de la Communion solennelle, « l'enfant doit avoir suivi assidûment le catéchisme préparatoire pendant *deux* ans ». Cela dépend des diocèses.

Mgr Tihamer TOTH. — **Les Dix Commandements de Dieu.** *Sermons* traduits par Georges DELAGNEAU, avec préface de Pierre l'Ermite. — Tome I[er]. In-8 de 392 p., 18 f. — Mulhouse, Editions Salvator (Paris, Casterman).

L'éloquence de Mgr Tihamer Toth retient, à l'heure actuelle, l'attention du clergé, car elle est un modèle et un exemple. Pour produire leur effet dans les âmes, les sermons doivent éviter la recherche et l'abstraction, et viser, par une présentation *nouvelle* des vérités *anciennes,* à retenir l'attention. Cette présentation, il la faut trouver dans les détails mêmes de la vie quotidienne présente : être en harmonie avec son temps. Que d'observations intéressantes et précieuses nous fournissent le va-et-vient de la rue, les découvertes scientifiques, l'école, les congrès, les journaux, les livres ! Le prédicateur devra donc s'efforcer d'illustrer son sermon de comparaisons qui parlent à l'imagination, de faits choisis, de citations variées, mettant le tout bien en place et facile à comprendre. Et puis, il faut y mettre la chaleur, l'âme, la conviction : c'est par l'émotion intime de l'orateur que le sermon acquiert sa propre force. Aussi le prêtre liera-t-il son sermon à tous ses exercices spirituels de la semaine : méditation, lectures, adorations, réunions d'œuvres. Mûri par la réflexion et l'expérience quotidienne, le sermon acquiert une vigueur profonde qui soulève l'orateur et, avec lui, les auditeurs.

C'est avec ce souci d'une présentation nouvelle, adaptée aux besoins et aux préoccupations de l'époque actuelle, que Mgr Toth a donné, par la T. S. F., ses « Sermons sur les Dix Commandements de Dieu. » La première partie, la seule parue en langue française, contient, outre quatre sermons préliminaires, huit sermons sur le 1[er] commandement, quatre sur le 2[e], huit sur le 3[e] et quatre sur le 4[e]. Comme le dit Pierre l'Ermite dans sa courte et vivante préface, Mgr Toth s'est efforcé ici de « traduire la vérité de toujours aux gens de son temps, en parlant la langue de leur temps. »

Histoire d'une conversion. *Correspondance de l'abbé Frémont et de la Comtesse d'A. 1883-1884.* Nouvelle édit. ; un vol. in-8 de xxv-335 p., 15 f. — **Histoire d'une direction.** *Correspondance des mêmes :* I, 1884-1892 ; II, 1893-1912 ; deux vol. in-8 à 15 f. l'un. — Paris, Bloud et Gay. 1931.

Le premier de ces trois volumes fut publié d'abord en 1913, au lendemain de la mort de l'abbé Frémont. On y voit comment M[me] d'A., ayant rencontré fortuitement l'abbé dans un voyage en chemin de fer, fut rapidement guidée par lui du protestantisme, qui était la religion de sa famille, au catholicisme vers lequel elle aspirait. Ce volume est très attachant et très instructif ; il fait suivre pas à pas les progrès d'une âme vers la lumière totale, et renseigne sur la mentalité d'un milieu protestant français fort honorable. Les lettres publiées, quoique témoignant d'une admiration peut-être un peu excessive de la dirigée à l'égard de son directeur et réciproquement, sont écrites avec soin, et sont comme soulevées par la grandeur du drame où se joue le sort d'une âme.

Les deux autres volumes sont loin de présenter le même intérêt psychologique et religieux. Brillante à ses débuts, la carrière oratoire de l'abbé Frémont avait pris fin. C'était l'époque du Ralliement, puis celle de la Séparation et du modernisme. A nous en tenir à la correspondance publiée, l'attitude des deux correspondants fut tout à fait correcte dans ces crises, mais tout semble tourner autour de la personnalité fort accusée de l'abbé. De plus, l'un et l'autre savaient que leurs lettres étaient conservées, seraient connues au moins dans le cercle familial ; ils en tenaient un recueil ; bref, ils écrivaient un peu trop « pour la postérité » à laquelle ils en appellent des injustices du présent.

L'intérêt de cette correspondance est assez mince au point de vue de la direction spirituelle ; il est plus grand au point de vue de l'histoire, du moins de l'histoire anecdotique ; mais une partie seulement des lettres sont publiées ; il faudrait que l'historien les eût toutes à sa disposition ; et même alors il devrait contrôler sévèrement les affirmations de l'abbé Frémont, dont la fermeté doctrinale ne semble pas toujours exempte de passion.

François HÉBRARD. — **Soigne ton corps. Forme ta volonté.** — In-12 de XVI-216 p., 12 f. — Marseille, Editions Publiroc.

C'est un véritable manuel d'énergie que le dévoué Président de la Fédération gymnastique et sportive des patronages de France a offert aux jeunes dans le volume dont nous annonçons la nouvelle édition. L'auteur y a condensé les leçons de sa riche expérience de la jeunesse. Justifiant la formule d'éducation intégrale qu'il n'a pas peu contribué à mettre en honneur dans nos Patronages, il vise à éveiller chez les jeunes « toutes les puissances d'action qui sommeillent en leurs âmes ». Il veut susciter en eux la « vocation sociale » dont parlait jadis Albert de Mun et qui contribuera grandement au relèvement de la société. Les problèmes les plus graves sont ici abordés, mais avec un ton si enjoué, avec un style si alerte et si coloré, avec tant d'anecdotes si vivantes que le lecteur — fût-il un simple adolescent — s'assimilera sans fatigue ces pages sérieuses et suggestives.

Il existe une édition de propagande au prix de 9 f.

E. DECAHORS, professeur à l'Institut Catholique de Toulouse. — **Maurice de Guérin.** *Essai de biographie psychologique.* — In-8 de XVI-580 p. — Paris, Bloud et Gay.

Il est difficile de mettre en relief toutes les richesses contenues dans ce bel ouvrage. Tous les recoins de la brève existence de Maurice de Guérin (mort à 28 ans) ont été fouillés.

L'auteur intitule modestement son œuvre : *Essai.* En réalité, c'est une magnifique œuvre scientifique, où, préoccupé de reconstituer fidèlement la physionomie de son héros, il a voulu « grouper tous les faits que les témoignages et les correspondances (pour la plupart inédites) de l'époque nous livrent, et qui peuvent servir à connaître la vie de Maurice de Guérin et son œuvre ». C'est là un travail de grande érudition et dans lequel, cependant, celle-ci s'efforce de rester latente.

Autour de Maurice de Guérin, M. D. s'est efforcé de reconstituer les divers milieux où il a vécu : le milieu géographique, le milieu familial, les milieux sociaux de province et de Paris, le milieu historique et surtout les milieux spirituels, — doctrines et tendances d'un temps et d'un groupe, courants d'idées ou de sentiments, — Stanislas, la Chênaie avec l'abbé de Lamennais, le Val d'Arguenon.

Cette biographie est essentiellement « psychologique ». Des horizons, même spirituels, que l'auteur explore, il revient sans cesse vers le centre. Car, en suivant les démarches d'une vie, c'est cette vie même — cette âme — qu'il veut découvrir et connaître plus profondément. Aussi ne doit-on pas s'étonner

de certains chapitres où cette psychologie se révèle plus parfaitement : la nostalgie bretonne, la mort de « Marie », la vie mondaine et la vie passionnelle de Maurice, où tant de détails nous font admirer la délicatesse de cette âme.

Cette biographie éclaire aussi le sens de la poésie de Maurice, qui fut toute dans sa destinée triste et courageuse, dans sa sensibilité au malheur et dans l'effort de son âme pour surmonter la mélancolie. Le vrai Guérin se révèle là, dans l'ardente recherche que poursuit son esprit des mystères de son cœur...

Ce bel ouvrage se termine 1° par une bibliographie très complète de la littérature intéressant Maurice de Guérin ; 2° par un index des citations inédites ; 3° par un index des noms propres cités.

Trois Conférences d'Oxford : *S. Thomas, Pascal, Newman,* par Jacques CHEVALIER, Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble. — In-12 de 122 p., 7 f. — Paris, Spes.

M. Chevalier a donné ces trois conférences à Oxford en 1926. Elles ont éveillé, dans ce milieu de choix, un écho très profond.

La première expose comment l'idée de création a renouvelé entièrement dans la pensée chrétienne et en particulier dans *la synthèse thomiste,* les perspectives de la philosophie aristotélicienne, en montrant que le contingent n'est pas irrationnel, mais supraratiónnel. L'individuel s'explique dès l'instant qu'on possède l'idée de création, parce qu'il a sa raison d'être dans un décret divin, qui n'échappe à la raison humaine que parce qu'il est l'expression d'une raison qui la dépasse.

La seconde conférence, *Pascal,* montre comment, dans le monde actuel où l'existence de Dieu elle-même est révoquée en doute, il faut avant tout rendre aux hommes le sentiment de la présence de Dieu. Tel est l'objet de la « méthode d'immanence », dont Pascal a eu l'intuition. L'auteur distingue avec raison la « méthode » de la « doctrine » d'immanence, la première laissant, quand elle est bien entendue et bien appliquée, place au surnaturel ; la seconde aboutissant à confondre nature et surnaturel, l'homme et Dieu. La méthode d'immanence doit aboutir à une doctrine de transcendance, parce que les effets ne s'expliquent que par leur cause.

Enfin, ces effets se déroulent dans le temps. Tout l'Univers créé, comme l'a vu *Newman,* est le développement d'un acte créateur, dans lequel se manifeste partout une finalité agissante. La troisième conférence s'attache à dégager cette idée, féconde entre toutes et beaucoup plus apte que l'évolution mécanique à nous faire comprendre la loi de toute créature et, en particulier, de l'homme qui, à travers le temps, s'achemine vers l'éternité.

Collection « Les Iles ». — Jacques MARITAIN. « **Les Iles** ». In-8 de 90 p., 9 f. — Henri GHÉON. **Promenades avec Mozart** : *L'homme, l'Œuvre, le Pays.* In-8 de 484 p., avec vingt hors texte, 30 f. — Louis LALOY. **Miroir de la Chine.** In-8 de 340 p., 15 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

I. — Le premier volume de la nouvelle Collection, une simple brochure, expose, sous la signature de Jacques Maritain, que « la collection des *Iles* fait suite au *Roseau d'Or* et sera conduite suivant le même esprit. » Le but est toujours de « réunir pour un témoignage commun des écrivains par ailleurs très différents les uns des autres, voire opposés, rassemblés cependant par un même souci spirituel très supérieur à toute littérature. »

Sans être une collection « confessionnelle », les *Iles,* comme le *Roseau d'Or,* feront entrevoir, comme par une allusion ou une anticipation, ce que *pourrait être* un état chrétien de la culture actuelle prise en toutes ses valeurs et composeront ainsi une sorte d'image sensible de l'accueil qu'une paix — qui n'est pas celle du monde — peut faire aux travaux des hommes.

La physionomie des œuvres qui paraîtront dans les *Iles* sera, de plus en plus, de faire prendre aux hommes conscience de la dignité des choses invisibles : beaucoup se dirigent aujourd'hui vers l'action extérieure, sans qu'on leur dise et sans qu'ils connaissent à quelles conditions cette action sera féconde !

Pourquoi « les Iles » ? — Les îles, c'est l'inconnu, c'est donc l'avenir vers lequel nous devons tourner notre face. Les îles, îles métaphysiques, ce sont les esprits qui communiquent entre eux par la lumière invisible, comme les îles de la mer, closes en elles-mêmes et cependant ouvertes sur l'infini. Les îles, c'est le symbolisme de la faiblesse et de la petitesse de l'esprit, et sur elles passe le vent du large, l'Esprit dont tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Les îles, c'est encore la découverte et le voyage, non pas l'évasion mais la conquête. Et puis il est beaucoup parlé des îles dans l'Ecriture, et elles ont offert avec les Mages des présents à Jésus enfant.

Dans le même volume, M. Jules Supervielle publie des *Poèmes ;* M. E. Cheesman apporte *un témoignage sur Ghandi ;* et Etienne Borne, dans le monde économique, rapproche le *travail humain* de *l'Esprit chrétien.*

II. — Le talent d'Henri Ghéon est vraiment universel. Il se défend de se promener avec Mozart en musicien ; modestement il s'intitule simple ami de sa musique. Mais c'est là trop de modestie : s'il cite un thème, voire quelques accords, il le fait d'une manière si judicieuse et si pertinente qu'on sent en lui l'artiste sûr de son choix comme maître de sa pensée.

Il s'est épris de Mozart, et de Mozart tout entier : Mozart tout entier, ce n'est pas seulement le jeune prodige, compositeur à cinq ans et déjà frappé par la mort à 36 ans ; c'est l'homme que fut Mozart conditionné par tout ce qui a exercé une influence sur sa vocation, son art, sa formation, son développement, voire ses transformations. Mozart était sensible à l'excès, par essence même impressionnable, et tant de personnes et de choses ont contribué à le faire devenir ce qu'il fut ! Aussi Henri Ghéon nous conduit-il, pas à pas, le plus souvent selon l'ordre chronologique, mais parfois avec des retours, des parenthèses, des haltes, des digressions, de Salzbourg à Paris, de Munich à Vienne, d'*Idoménée* à *la Flûte enchantée,* des *Quatuors* à *Jupiter,* du *Quintette de la mort* au *Quintette des oiseaux,* de la *Messe en ut mineur* à l'ébauche du *Requiem,* de Michel à Joseph Haydn, puis à J.-S. Bach, d'Aloysia à Constance Weber, qui devint sa femme...

Tout en demeurant objectif et en s'inspirant des documents authentiques, H. Ghéon s'est proposé ici de réhabiliter Mozart. Le génie, à un certain degré de pureté et d'excellence, emprunte, pense-t-il, la démarche de la sainteté. La figure mondaine, païenne de Mozart, que lui ont prêtée les apparences extérieures, a masqué trop longtemps sa figure chrétienne : il faut dire et répéter que Mozart fut *aussi* chrétien. Comment la *spiritualité* indiscutable de son art voisine avec « le jeu des Anges », c'est ce que l'auteur s'attache à montrer, sans renoncer pour autant à peindre les inconséquences et les faiblesses du tendre et versatile enfant.

On trouve ici, dans un récit familier, mais plein d'entrain et d'émotion, — qu'on lise les pages sur la mort du Maître, — les éléments d'une esthétique, qui s'appuie sur l'amour du jeu et la vertu d'*humilité.* Mozart, en s'oubliant — Dieu sait pourtant si la vie lui fut dure ! — acquit le pouvoir merveilleux d'annexer la totalité du monde à son chant et d'en fournir une sorte d'équivalent sonore, véridique et spirituel. Il fut, a-t-on dit, « la musique même ». Ghéon ajoute avec raison : « Le drame même ». On dé-